

La laberíntica recerca religiosa en l'actualitat: creences i pràctiques místiques i esotèriques a la capital del Brasil



Deis Siqueira
Universitat de Sao Paulo, Brasil

L'article presenta els resultats d'una recerca iniciada el 1994 a la Universitat de Brasília sobre els anomenats grups místics i esotèrics –a falta d'un concepte més precís– que hi ha a la capital del Brasil i al seu entorn, recerca que ha identificat nous significats, valors i visions de les noves religiositats com desinstitucionalitzacions, destradicionalitzacions, ecumenisme, divinització de l'individu, visibilitat del "jo interior" i karma. L'estudi planteja qüestions fonamentals per a les ciències socials sobre aspectes com què és "sagrat" o què és "religiós" a l'era contemporània.

The article presents the results of research begun in 1994 at the University of Brasília on the so-called "mystic and esoteric groups" (for want of a more precise conception) in the capital of Brazil and its region, research which has identified new meanings, values and visions of new religiosities such as deinstitutionalizations, detraditionalizations, ecumenicism, the deification of the individual, the visibility of the "inner I" and karma. The study raises questions basic to the social sciences on the nature of the "sacred" or "religious" in the contemporary era.

Introducció: les noves religiositats en l'era contemporània

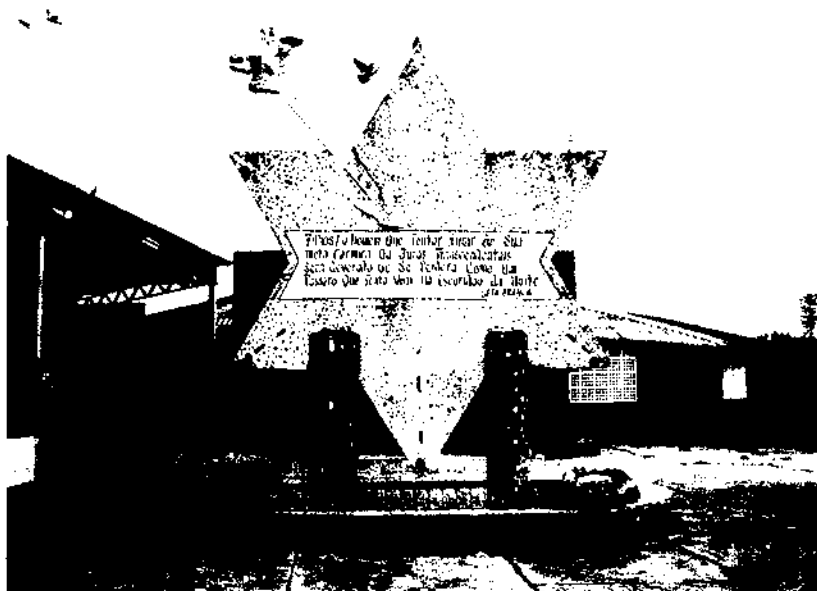
El ràpid creixement del nombre i de la diversitat de grups, de doctrines, de filosofies, de noves religions, de noves religiositats o de nous moviments religiosos en les últimes dècades ha estat un fenomen molt significatiu, de tal manera que segurament està inclòs en les preocupacions del filòsof català E. Trías (1977: 17) quan subratlla la necessitat «... de pensar la religió en aquesta fi de mil·lenni com un assumpte ineludible i de primer ordre en el terreny filosòfic». I no només en aquest terreny. Les ciències socials no s'han estalviat l'esforç de comprensió de l'espiral de transformacions per la qual passa la dimensió religiosa en l'actualitat.

Pel que fa al creixement de les noves religiositats, en la literatura específica trobem, entre d'altres, expressions com ara «camp religiós ampliat» (Mallimaci, 1997); «religió difusa» (Parker, 1997); «religiositat o identitat religiosa flexible-flotant» (Hervieu-Léger, 1993); «espai religiós nou» o «noves formes del que és sagrat en la societat actual i nova sensibilitat mística i esotèrica», «sacralitat no religiosa» i «sacralització de les relacions individuals de transcendència», «nova religiositat sincrètica, esotèrica i holística de la Nova Era», «nous moviments religiosos o noves formes de la religió» (Mardones, 1994); «nebulosa mística i esotèrica i crèduls difusos» (Champion, 1990); «nebulosa heterodoxa» (Maitre, 1988); «religions seculars» (Piette, 1993); «religiositat secularitzada» (Eliade, 1985); «religiositat

inorgànica» (Hugarte, 1997: 211); «nebulosa polivalent de la Nova Bra»; «diversitat d'identitats, diversitat en les formes d'adhesió» (Sanchis, 1997: 111 i 148); «querella dels esperits» (Carvalho, 1999); «orientalització de l'occident» (Campbell, 1977; Martins, 1999). Fericgla (2000: 121) utilitza fins i tot l'expressió «Nova bobEra» per referir-se a algunes percepcions i pràctiques –a parer seu, equivoca-des– del neoxamanisme occidental.

El moviment seria tan contundent que Oro i Steil (1997: 12) apunten la possibilitat d'una «implosió del concepte de religió». En diversos països llatinoamericans s'identifica la influència creixent d'una forma de religió difusa que inclou el moviment New Age però que no es redueix tan sols a ell, ja que aquesta influència reuneix, segons aquests mateixos autors, un ventall molt més ampli que inclouria formes tradicionals de catolicisme popular que es produeixen al marge de les institucions.

El moviment New Age es podria descriure com un conglomerat de tendències que no tindria textos sagrats, dogmes, líders estrictes ni es caracteritzaria per ser una organització tancada. Es tractaria més d'una sensibilitat espiritual que no pas d'un moviment espiritual estructurat. Expressaria desig d'harmonia, recerca d'una millor integració de l'àmbit personal i privat amb l'ecològic i còsmic, partint de la presència del que és diví en tot i en tots els processos evolutius.¹ Davant d'aquest laberint, Mardones (1994: 123) també suggereix que val la pena reflexionar sobre una nova concepció de religió, en la mesura que la nova espiritualitat en construcció



“Sinete de Salomão” davant de l'entrada del Templo do Amanhecer. Fotografia: Marcelo Reis.

no sigui només la religió institucionalitzada i especialitzada, sinó l'experiència que recorreria als àmbits de la secularitat del nostre temps i a les vies religioses tradicionals. Parker (1997: 143) afirma que els límits que separen la religió de la màgia estan desapareixent i que la religió ja no es pot identificar amb l'Església. Aquesta associació acrítica seria una herència de la tradició judeocristiana, nascuda de la burocratització grecoromana de l'Església postconstantiniana. Mallimaci (1997: 76-87) difon el concepte: «... existeixen estructures religioses i persones que creuen. El fet religiós, la religió, són formes, ritus, creences, pràctiques i tot allò en què cadascú creu... El fet religiós, alliberat del jou institucional, s'està infiltrant per tots els racons de la vida social i quotidiana, i ens exigeix una revisió del concepte de camp religiós».

Per la seva banda, Prandi (1997: 67), destacant la idea de mercat religiós, indica l'existència d'un «... pluralisme religiós, en què la religió ja no és la religió. Ja no existeix una única font de transcendència capaç de donar sentit a la vida i a la societat com un tot».

Per intentar explicar el fenomen, Segato (1997: 228) recorda l'aspiració, per part dels països llatinoamericans, de ser moderns. Aquesta

1. Fericgla (2000) recorda la base química de la cosmovisió que impregnaria el moviment New Age (LSD-25 en la cultura hippie i posteriorment, als anys vuitanta, l'èxtasi o MDMA).

2. Una investigació duta a terme a finals del 1999 a Espanya, amb una mostra de 6.492 joves d'entre 15 i 29 anys, indica l'augment (en relació amb una altra investigació semblant feta el 1995) del nombre de joves que no creuen en la religió i dels que hi són indiferents. Paral·lelament, creix el nombre dels que afirmen que creuen en profetes, enviats i escollits, així com en horòscops. *Informe Juventud en España*. Madrid: Instituto de la Juventud, 2000.

3. Champion (1993) suggereix que el punt clau per a la investigació d'aquest camp d'estudi podria ser la creença. Perquè s'entengués l'univers religiós occidental es podria concebre a partir de tres eixos: creients, no creients i creients difusos. En aquest treball es farà èmfasi en aquest últim grup, perquè després d'incorporar una varietat de pràctiques, de doctrines i de creences cristianes, les ha transcendit.

4. Consulteu l'obra de l'autora sobre aquest tema: "Psicologización de las Religiones: religiosidad y estilo de vida". A: SIQUEIRA, D. E. (org.) *Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos* [Brasília: Departament de Sociologia, Universitat de Brasília] (1999), vol. XIV, núm. 01.

modernització seria, per definició, importada «... com un "càrrec" que ve de més enllà de la gran frontera –"desenvolupament per imitació" o "mimètic"– (...) I això afecta també la importació de béns religiosos». Es tracta d'opcions religioses importades. Tal com esmenta l'autora, «no es pot oblidar la marca de la contaminació causada per altres continguts que comporten algunes opcions religioses importades de més enllà de la gran frontera». No obstant això, aquests processos o moviments, malgrat que són importants per entendre el fenomen a l'Amèrica Llatina, no són suficients perquè s'analitzi el fenomen de la difusió, del sincretisme o de la proliferació de noves religiositats, que no són exclusives del Brasil. A Europa s'indica el moviment de «... emigració cultural cap a la incredulitat o una cursa a no se sap on, no necessàriament en l'àmbit religiós, d'un percentatge significatiu de ciutadans (...) Aquest fenomen va acompanyat d'una notòria flexibilització de les creences pel que fa a l'ortodòxia (...) una tendència al canvi i a noves formes, sincrètiques, posttradicionals... del fet religiós». (Mardones, 1994: 05 i 52).

Diversos autors espanyols afirmen la caiguda, en les últimes dècades, del món espiritual i de les formes sagrades que anteriorment donaven suport als individus. D'aquesta manera, Fericgla conclou (2000: 145): «Arran d'això sorgeix la necessitat d'adoptar formes simbòliques estranyes llunyanes sobre les quals es puguin projectar els nostres personatges inconscients; unes formes suggeridores que encara estiguin lliures de l'anàlisi racionalista».²

És obvi que parlem de formes de religiositat o de manifestació del fet religiós que no estan plenament institucionalitzades o que ho estan fràgilment.³ Es tracta d'una diversitat o pluralitat de formes que moltes vegades es consideren més enllà del que és exòtic, cosa que les remet a una mirada depreciativa i sense grans qualitats. A pesar d'aquesta religiositat plural, cal recordar, en primer lloc, la superficialitat, el mercat i la inconsistència; hi ha la possibilitat que l'existència de grups, de nous moviments religiosos o de noves religiositats es pugui entendre com a indicadora d'una nova consciència religiosa, com un fenomen emergent que considera un problema principis bàsics de l'era moderna i del desenvolupament cultural de la nostra civilització. Perquè també es tracta de moviments culturals, creatius i d'experimentació que proposen, a més, nous estils de vida.⁴

Es tracta de l'espiritualitat o el camí espiritual entès com a èmfasi en la recerca de l'autoconeixement i de l'autoperfeccionament, que no només es refereix a la reestructuració del camp pròpiament religiós, sinó que també remet a camps com la psicologia i la medicina, en un moviment en què els nous significats, estils de vida, autoritats, capacitat, etc. estan en procés de legitimitació. Hi ha autors que fan referència a un «bricolatge ètic modern» (Pace, 1997: 34). Tal com diria l'antropòleg Luiz Eduardo Soares (1994), «aquests elements poden denotar la vitalitat d'un camp d'experimentació». O, com enunciarà Mircea Eliade (1989), «poden indicar la possibilitat d'un nou humanisme o d'una nova humanitat».

Encara que no es tracti, com somnia E. Trías (1977: 26), de la construcció d'una única religió veritadera, la «... religió de l'esperit que sigui capaç de conjugar i sintetitzar en un tapís unitari el conjunt d'esborranys fragmentaris que constitueixen les religions que existeixen actualment» es tracta, sens dubte, d'una experiència religiosa més llibertària que la que s'ha viscut en l'era moderna. El que segurament podem avançar, a partir del que hem analitzat, d'acord amb R. Panikkar (1999: 41), és que som davant d'un encreuament i d'un entrecreuament de tres grans tradicions: la teista, concretament la monoteista; la tradició no teista, sobretot la budista, i «... una espècie de tradició bicèfala: la secular i atea». I, coincidint amb Martins (1999), assistim a un pas de l'antropocentrisme modern cap a un cosmocentrisme postmodern.

Tot i que Campbell (1997), per exemple, llegeixi el procés com a «orientalització d'Occident», aquest moviment tampoc no és exclusiu d'Occident. Al Japó, les religions que tenen més adeptes són les que s'anomenen Noves Religions Japoneses, les quals apareixen a principis de segle i s'enforteixen durant la postguerra.⁵ El Brasil participa intensament d'aquest procés,⁶ i Brasília s'anirà convertint, tant en l'àmbit nacional com en l'internacional, en la coneguda capital del misticisme i de l'esoterisme.

Som, doncs, davant d'un laberint que sembla que inclou Occident i Orient i que, tal com afirma Carvalho (1992, 1999), «està marcat per la recerca simbòlica en un quadre que, llegit com una "querella dels esperits", explicaria la recerca

d'una religiositat que ja no s'hereta ni s'imposa més». Analitzar aquest aspecte en una societat com la brasilera, marcada pel sincretisme i per la pluralitat és, sens dubte, un privilegi.

La capital del Brasil: el fenomen s'imposa

Brasília, fundada el 1960, va néixer a partir de dos grans mites de creació: la Ciutat Utòpica i la Terra Promesa.⁷ El primer mite està inscrit en la planificació urbana i en l'arquitectura futurista del Pla Pilot. Els fundadors de la ciutat estaven impregnats del somni i de la missió d'inaugurar una nova època i una nova *civitas* per al Brasil que estigués basada en la bellesa, en la igualtat i en la universalitat.

Aquest mite convergeix amb un altre de místic, del qual Don Bosco fa referència en les seves profecies, que es va convertir, fins i tot, en el patró de la ciutat. Sigui una coincidència o no, aquests dos mites són la base del fenomen místic i esotèric que designa Brasília com la capital del Tercer Mil·lenni o de la Nova Era.

A l'altiplà central s'ha desenvolupat una combinació singular: la construcció d'una religiositat centrada completament en un Nou Temps, en una regió predestinada per la utopia modernista, que pretenia un món bonic, basat en igualtats, i per la predestinació mística d'un religiós somniador.

És evident que la profecia del sant s'ha anat materialitzant. Tant a la capital com a la regió hi ha un nombre cada vegada més gran de persones i de grups que intenten construir una nova consciència reli-

5. I són aquestes, dins del conjunt de religions japoneses, les que més han crescut al Brasil. Les principals estan representades al país i es difonen fora de la comunitat niponobrasileira. Avui en dia, gran part dels membres de les principals Noves Religions Japoneses són brasilers que no tenen ascendència japonesa. Al Districte Federal es van localitzar tretze entitats religioses, de les quals només dues es van considerar religions tradicionals. Les altres encaixaven dins del que es va decidir anomenar *Noves Religions Japoneses*.

6. Pel que fa al «sincretisme religiós constituent brasiler», consulteu SIQUEIRA, D. E.; BANDEIRA, L. M. "Multiculturalismo e alteridades". A: OLIVEIRA, D. D. de; LIMA, R.B. de; SANTOS, S. A. dos; TOSTA, T. L. D. (org.) *Relações racias e grupos socialmente segregados*. Brasília: Movimento Nacional de Direitos Humanos, 1999.

7. Sobre aquest tema, consulteu SIQUEIRA, D. E.; BANDEIRA, L. "O profano e o sagrado na construção da «Terra Prometida»". A: NUNES, B. F. (org.) *Brasília a construção do cotidiano*. Brasília: Paralelo 15, 1997.



Vista lateral de l'entrada del
Templo do Amanhecer.
Fotografia: Marcelo Reis.

8. Els estudis existents fins al 1994, majoritàriament realitzats per antropòlegs i antropòlegs, es caracteritzaven perquè eren substancialment etnogràfics, centrats en grups específics. L'únic treball que tractava del conjunt del fenomen a la ciutat, *Roteiro Mágico de Brasília*, obra de Dioclésio Luz, té caràcter periodístic.

9. El terme *secta* va sorgir, etimològicament parlant, entre els segles ^{xiii} i ^{xiv}, i sembla que es basa en l'arrel llatina *sequor*, que significa «caminar darrere de», «prendre com a guia» (doctrines, opinions, líders). Rodríguez (2000: 18) encara recorda les variants «separar-se», «distanciar-se», «tallar», «partir», «amputar» i «mutilar». Weber ha emfatitzat la idea de *grup* i la seva força en la vida dels seus adeptes, i Troeltsch destaca la separació en relació amb la societat que ens envolta.

giosa fonamentada en la recerca de l'autoconeixement i de l'autoperfeccionament, en la construcció d'una nova mirada –holística– del món, i construïda al voltant de la preparació per a la Nova Era o Novo Milhênio. La base d'aquesta nova consciència està formada per elements cristians i d'altres tradicions religioses; elements còsmics (energia universal, forces còsmiques o unitat del cosmos); elements d'un jo sublimat (jo superior, jo major, etc.) i valors reificats, com ara l'amor, la llibertat i la pau.

Juntament amb la capital, no només sorgiran alguns grups aïllats, com és el cas de la Cidade Ecléctica, del Valhe do Amanhecer i de la Cidade da Fraternidade, sinó que el nombre continua creixent, havent estat criats, transferits d'altres locals o fundats a partir de somnis i de premonicions de persones i grups que continuen arribant, convençuts que a la regió s'hi desenvolupa una nova civilització.

Abans que res, són buscadors. S'autodenominen *associació* (Cultural Brasil-China, Holística Vale del Sol, de Estudio Universal), *cavallers* (de Maitreya), *centre* (Ecléctico de la Fluente Luz Universal), *ciutat* (de la Fraternidad, Ecléctica), *collegium* (Lux), *espai* (Holístico Lakshmi Vishnu), *fe* (Bahá'í), *fills* (de la Tierra), *fraternitat* (de la Cruz i del Lótus), *fraternitat eclèctica* (Espiritualista Universal), *forces mentals* (del Planalto), *fundació* (Arcàdia, OSHO), *grup* (Aglutinado de la Nota Sol), *institut* (Branay, Solarion), *legió* (de la Buena Voluntad), *loggia* (Macónica), *moviment* (Gnóstico Cristiano Universal de Brasil en el Nuevo Orden), *orde* (Dos Cuarenta y Nueve, Espiritualista Cristiana Vale do

Amanhecer, Rosacreu-AMORC), *pont* (Para la Libertad), *santuari* (Dorado), *societat* (de Eubiose, Fraterna del Lótus Sagrado, Internacional de Meditación, Teosófica, Sahaja Yoga) i *temple* (de la Sabedoria Jnana Mandiram).

Per intentar comprendre l'objecte d'aquesta investigació –nou espai religiós, noves formes del que és sagrat o una nova sensibilitat mística i esotèrica– el grup d'investigació es va traslladar al camp, a l'altiplà central del Brasil, amb una actitud metodològica en què el subjecte –els líders dels grups– es pronunciés i indiqués les pistes per a l'elaboració de la mostra i dels camins subsequents de la investigació.

La construcció del subjecte- objecte d'investigació: els líders dels grups místics i esotèrics de l'altiplà central del país

En vista de la vitalitat del fenomen a la capital i a l'altiplà central del país, així com de l'escassetat d'estudis que hi ha sobre el tema,⁸ a finals del 1994 el Departament de Sociologia de la Universitat de Brasília va iniciar una investigació anomenada *Sociologia de les adhesions: pràctiques místiques i esotèriques al Districte Federal*. Perplexos davant de la diversitat que caracteritzava el camp d'investigació, els diferents grups, religions, filosofies, escoles i doctrines es van denominar, genèricament, *grups místics i esotèrics*. Tot i que es tracta d'un concepte provisor, reflecteix el caràcter laberíntic que té l'objecte d'estudi. El concepte més proper, trobat en la literatura específica, seria el de *secta*.⁹ Però

no estem parlant de sectes, per més que algunes puguin formar part del fenomen. Entre altres característiques de l'objecte, hi ha el fet que no es produeix cap conversió; per això la investigació s'anomena *Sociologia de les adhesions*. A més, hi ha una gran circulació entre els grups d'un gran «bricolatge» construït pels adeptes i en el qual s'incorporen, a escala individual, elements de les tradicions religioses occidentals i orientals més variades. L'aspecte fonamental no és la separació, i una de les possibilitats més grans de generalització del fenomen es troba justament en la recerca i circulació per part dels adeptes, tot i que en aquest text destacarem els elements comuns que uneixen els diferents grups a partir del discurs dels seus líders que, en general, tampoc no assumeixen aquest càrrec.

Després d'uns quants anys d'investigació, es van identificar diverses vessants que constitueixen aquest univers plural: a) grups amb orientació fonamentalment religiosa (cúpules de Saint Germain, cavallers de Maitreya, Santo Daime, Hare Krishna, etc.), b) escoles esotèriques tradicionals (societat teosòfica, sufisme, Rosacreu, etc.) i c) grups amb orientació psicològica i espiritualista (caracteritzats per pràctiques orientades al desenvolupament de les potencialitats de cadascú, com ara la meditació, la solarització, el tarot, l'astrologia, les danses, la parapsicologia, etc.). Els grups són, majoritàriament, seguits per diversos tipus de teràpies espiritualitzants alternatives o no convencionals (Vidas Pasadas, Rosa Mística, etc.).¹⁰

En el primer moment de la in-

vestigació, la gran varietat de pràctiques, de rituals, de doctrines i de filosofies, que es podria anomenar *nebulosa mística i esotèrica*, no permetia cap mena de classificació. L'única divisió realitzada va intentar no incloure en la mostra les religions afrobrasileres, les religions espiritistes, les protestants i les catòliques. Només s'hi van incloure els grups que es neguen a autoidentificar-se com a religió. Tot i que es consideren religiosos, són anticlericals. Encara que es considerin integrats en una religió, això seria una característica secundària o, si més no, no seria l'aspecte més important dels seus camins, de les seves apropiacions ni de les seves construccions.

Una altra característica per construir la divisió de l'objecte ha estat la identificació, per part dels grups, de camins espirituals amb la pretensió de suposar una ruptura. Molts conceptes que es presenten com a novetat són construïts per una amalgama d'elements bastant antics.

Algunes religions, com ara els budismes o altres de centrades entorn de les escriptures vèdiques, s'estan revivint amb la perspectiva d'una nova religiositat i d'un nou estil de vida que es diferencia de les religions occidentals, és a dir, de les cristianes, sobretot la catòlica. És per aquest motiu que algunes religions i corrents esotèrics tradicionals, com l'Orde Rosacreu-AMORC, s'inclouen com a grups místics i esotèrics.

En les crítiques a les religions occidentals, principalment al catolicisme, es posa èmfasi en la moral (sexualitat, culpa, repressió, etc.); en l'ètica (acumulació de riquesa,

10. En el treball anterior s'ha esbossat una classificació provisòria de l'univers místic i esotèric analitzat en els grups següents: arrel oriental; màgics i religiosos; històrics i ocultistes; místics i esotèrics; ecumènics; divins no religiosos. Consulteu SIQUEIRA, D. E.; BANDEIRA, L. "O Misticismo no Planalto Central: Alto Paraíso, o «Chakra cardíaco do planeta»". A: DUARTE, L. N. G.; BRAGA, M. L. de S. (org.) *Tristes Cerrados. Sociedade e Biodiversidade*. Brasília: Paralelo 15, 1998.

11. Les dades subministrades per dos-cents qüestionaris contestats per adeptes o freqüentadors de més de quaranta grups, i altres informacions obtingudes en la investigació, encara que informin de les reflexions que hem explicat aquí, s'analitzen en un altre text, presentat en les VIII Jornades sobre Alternatives Religioses a l'Amèrica Llatina, en el Simposi d'Investigació Conjunta PQ02: Pràctiques Místiques i Esotèriques a la Capital del Brasil, São Paulo, setembre del 1998. Aquí, els discursos dels líders que es van incloure estan identificats, entre parèntesis, pel grup al qual pertanyen.

12. *Chakra*, en sànscrit, significa *roda, centre, plexe*. L'anatomia i la fisiologia hindú ensenyaven que el cos humà té set *chakras* principals, des de la base de la columna vertebral fins a dalt del cap. S'utilitza la mateixa explicació per a la Terra, que tindria diversos *chakras*. El *chakra* cardíac seria on batega el cor del planeta. Sobre aquest tema, consulteu SIQUEIRA, D. E. i BANDEIRA, L. *op. cit.* 1998.

13. A Cidade da Fraternidade, per exemple, els quatre primers habitants hi van arribar el 1963 seguint com a indicació alguns rius, rierols i un arbre que, tot i que no tenia una capçada escassa, era l'únic que existia en un radi de 50 km.

de poder, etc.); en la jerarquia; en el dogmatisme i l'excés de conceptualització; en la no-diferenciació entre religió, normes i rituals; en la poca o nul·la religiositat de cada individu, i en el paper secundari de la dimensió interior en relació amb una instància metafísica, d'un ésser superior i exterior. Amb això, es coincideix amb Campbell (1977: 18) quan destaca l'adopció d'una concepció del que és diví immanent i no transcendent: «... privilegi general de la immanència a la transcendència, de la resposta al món interior, de la mística a la resposta exterior, "ascètica"».

A mesura que l'objecte d'estudi presentava característiques d'una nebulosa, la primera etapa de la investigació va consistir a fer llargues entrevistes a líders dels grups místics i esotèrics, les quals van ocupar un total de vuit-cents pàgines. Aquesta mostra, composta per disset grups, es va construir a partir de la indicació dels mateixos líders sobre quins eren els grups més importants que hi ha a Brasília.¹¹

A pesar de la gran diversitat de grups, de rituals, de doctrines i d'orígens, hi ha una sèrie d'elements i de significats comuns que uneixen els diversos grups. Aquest és un dels descobriments més interessants d'aquests anys d'investigació, tot i que no es tracti, pròpiament, d'un estudi comparat de religions. La transversalitat de significats ha estat presentada durant la investigació. A través d'aquesta gran diversitat ha sorgit la riquesa d'identitats o coincidències. L'objecte analitzat ha parlat per ell mateix.

A més dels significats bàsics, un altre element recurrent als discursos són les predestinacions sobre

Brasília i la seva regió, de les quals destaca Alto Paraíso, que per consens està considerada el *chakra* cardíac del planeta.¹² Aquesta ciutat es localitza a 230 km de la capital, és veïna del Parc Nacional Chapada dos Veadeiros i concentra un gran nombre de grups místics i esotèrics que s'hi van instal·lar sobretot a partir del 1990.¹³

La capital i el seu entorn ofereixen un camp d'experimentació i de producció que congrega una pluralitat d'elements centrats entorn del Nou Temps, que té altres fonts a més del mite místic. A la capital es continua practicant la convivència, la integració i la sintetització de doctrines, de creences i de visions del món nascudes a l'Índia, al Japó, al Tibet, a Egipte i a l'Amazones. Estan compostos, juntament amb la pluralitat d'orígens regionals, d'orígens internacionals, d'ètnies, d'universalitat i d'integració somniades.

Principals significats i visions del món comunes als grups

• Karma i reencarnació

I tots els karmes es compliran

Les nocions de *karma* i de reencarnació són les més comunes. Tenen dos significats bàsics:

a) llei de causa i efecte o llei d'acció i reacció. El sexe, les condicions socioeconòmiques, la salut i altres aspectes de la vida d'una persona, d'un grup o d'un poble s'expliquen o s'entenen pel comportament i per l'actuació de les persones en les seves vides passades o en les seves encarnacions anteriors —«*karma* que s'ha de pagar».

És causa i efecte, simultàniament, perquè tota acció generaria una energia o un moviment que retornaria, amb la mateixa intensitat, a qui actua. El *karma* «definiria» els destins: en principi, tot el que es deu a l'univers s'hauria de «pagar».

El passat «determinaria» el present, així com el present determinaria el futur. No existirien ni favoritismes ni predestinacions o arbitris de Déu. L'home seria l'àrbitre del seu destí perquè ell fa les seves eleccions; té lliure arbitri.

b) noció d'evolució dels individus i de la pròpia humanitat: és la possibilitat que els individus tindrien d'evolucionar, en cada reencarnació, «purificant el *karma*». L'existència d'una persona es constituiria en una seqüència de vides, identificada per molts grups com la roda de les reencarnacions o *samsara*.

La idea de reencarnació està basada en la pluralitat d'existències a la Terra –la vida que es viu en aquest moment no és la primera– i en la idea que hi ha un progrés continu per a la perfecció de l'esperit. En cada nova encarnació l'ànima avançaria i evolucionaria, en la mesura dels esforços personals. En les reencarnacions tots els mals quedarien curats amb expiacions i patiments personals.

L'encadenament de causes i efectes concatenaria la pluralitat d'encarnacions de cada ànima en una evolució cap a Déu, a la il·luminació, al tot, a la perfecció, a la unificació amb la consciència del cosmos. Es pot somniar: «Només el fluir... Aquest és el Dharma de la humanitat» (OSHO).

• *Visibilitat del jo interior, del jo superior, del jo major, del jo crístic o del jo propi*

Conèixer-te a tu mateix

El món estaria constituït d'aparències, i les persones serien modelades i estandarditzades per la societat o el món exterior. Haurien de descobrir el seu jo interior, el jo superior, el jo crístic o el jo major. Les denominacions varien, però la noció és la mateixa.

El descobriment o la troballa d'aquesta dimensió interior, transcendent a les determinacions socioeconòmiques, culturals i històriques, es pot produir de manera individual en cada grup, però les tècniques i els camins són semblants: poden ser la meditació (Zazen del budisme zen, meditació transcendental), el silenci, la quietud, la recitació de mantres (repetició parlada o cantada que produeix sonoritat pròpia), l'ús d'al·lucinògens o enteògens (l'ayahuasca utilitzada per Santo Daime). La solarització o creació del cos solar, mètode desenvolupat per Satya Mila, de l'Institut Solarion a Alto Paraíso, és referit, segons ella, com «... una estructura energètica (...) que esdevé part de nosaltres, del nostre camp energètic i físic (...) en tots els nivells...». Per mitjà del vincle amb el jo superior es posaria en contacte amb «totes les intel·ligències de l'univers... De Buda cap endavant».

La majoria dels grups objectiva un estat de percepció alterat, per poder estar amb un mateix, amb la dimensió interior transcendent, que normalment estaria adormida o oblidada: possibilitat d'autoperfeccionament.

Generalment, les tècniques de

meditació tenen com a objectiu l'accés al buit, espai que existeix entre els pensaments; a submergir-se en el silenci, lloc de l'essència, de la consciència del jo veritable o de la consciència de l'esperit, per alliberar-se i deslliurar-se dels desitjos, de les ganes, dels valors, de les classificacions, de les crítiques i dels judicis. «Conèixer-te a tu mateix» i l'autoperfeccionament són dues màximes que apareixen en tots els grups.

L'autoconeixement tindria com a finalitat l'essència pura, espiritual, o l'essència de l'ésser, la consciència pura o la consciència difosa, la vertadera naturalesa, la veritat universal o absoluta, el jo més profund o el poder veritable. És com si els discursos convergissin en la frase de Panikkar (1999: 47): «... tot ésser conté un nucli de llibertat que coincideix amb el seu propi ésser».

Les persones estan massa influenciades pel que passa fora de la seva naturalesa interior: per les situacions, pels contextos, per les expectatives. L'ego reflecteix l'autoimatge dels individus, que es mouen a partir de màscares socials, de representacions i de necessitats de control, d'aprovació i d'aplaudiments. Mental racional de persones mogudes per l'ego.

Ens hem de deslliurar d'aquest ego (anul·lant-lo, calmant-lo), perquè hi ha la possibilitat d'anar més enllà del «mental racional», de la mateixa manera que hi ha la possibilitat de transcendir la ciència actual, estancada en la ment, en la dualitat i en la racionalitat cartesiana. L'home ja hauria viscut massa temps en el pensament racional.

L'anul·lació de l'ego és una de les qüestions que més indiquen ambi-

güitats i paradoxes construïdes i viscudes pels grups místics i esotèrics analitzats. Hi ha un fort desig de transcendir l'ego, però generalment es reconstrueixen egos expandits, caracteritzats per comportaments narcisistes, principalment els líders.¹⁴

♦ *El món és una il·lusió: anul·lar l'ego i desprendre's*

El que ens allunya de Déu és l'orgull, el fals ego. Nosaltres som al mig de l'oceà d'il·lusió...

El món material i el món social estarien constituïts sobretot per aparences. A partir del desenvolupament espiritual, es podria tenir la consciència d'aquests mons com a il·lusió, la qual cosa representaria la superació de la dimensió de l'ego, el qual se'n tornaria al món de la materialitat i dels falsos valors. Els budistes afirmen que no ens hem de preocupar per la matèria en el sentit ple perquè, encara que n'hi hagi, forma part del mateix despreniment que cal dur a terme. «Aquell qui té el sentiment de compassió, de despreniment, no se submergeix en la materialitat» (budisme tibetà). I la mort de l'ego faria possible l'anul·lació del desig (riquesa, sexualitat, estatus, béns materials, vanitat, poder).

En el moment en què es viu la transició cap al Tercer Mil·lenni, el jo superior de les persones estaria cada vegada més lligat a elles, amb la qual cosa el període resultaria ser de salt quàntic.

Hi hauria la possibilitat evolutiva d'independència de l'ànima en relació amb el cos. En la mesura que l'ànima progressi i avanci pot arribar a esdevenir lliure, per sempre,

14. Sobre aquest tema, consulteu SIQUEIRA, D. E.; BANDEIRA, L.; RIBEIRO, P.; OSORIO, R. "Carisma e Narcisismo: as lideranças nas novas religiosidades". A: COELHO, M. F. P.; BANDEIRA, L.; MENEZES, M. L. de (org.) *Política e cultura em Max Weber*. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

del cos i de la matèria: il·luminació, alliberament o budització. Mentre l'ànima estigui presa en el procés del *karma* –roda de les reencarnacions– i no estigui alliberada d'odi, d'enveja, de guanys o de desitjos, tindrà necessitat de reencarnar-se i de renéixer.

El *karma* es podria apagar i el patiment s'acabaria. Tot i que la noció de «no desitjar el desig» és més explícita en els grups budistes, també apareix en la resta de grups. La noció de despreniment seria fonamental: despreniment de la materialitat, de les afectivitats i dels desitjos. Ens hem de deslliurar de la roda de l'eterna falta d'alguna cosa. Es tractaria d'aconseguir l'alliberament de la condició del cos, de trobar la felicitat eterna, la il·luminació o el Nirvana.

Coincideix amb l'afirmació de Prandi (1997: 64) segons la qual les religions prosperen amb la pobresa de les poblacions marginades, que «queden socialment i culturalment endarrerides. Hi ha dades inqüestionables per demostrar-ho». Mentrestant, cal que avancem que la majoria dels freqüentadors o adeptes de les noves religiositats que hem explorat aquí són principalment aquells per qui la materialitat ja està resolta: «... per aquells que coneixen i experimenten el millor que és capaç d'oferir la nostra era contemporània construïda en la raó, en la ciència i en la tecnologia, que són les grans promeses que heretem del segle passat, promeses com a font del benestar general definitiu» (Prandi, 1997: 65).

Aquest no és un fenomen exclusiu de Brasília. Mardones (1994: 135), fent referència a investigacions dutes a terme a França, re-

corda que es recluten nombrosos adeptes entre les persones amb formació mitjana o superior (enginyers, metges, professors, tècnics). Que potser es tracta d'una mena de venjança dels integrats en l'era moderna contra la seva ortodòxia oficial científica i racional?

A partir d'investigacions dutes a terme a Xile, Parker (1997) ha conclòs que, a pesar que als sectors populars de la gran Santiago de Xile hi ha influència del moviment New Age, generalment, com més nivell educatiu té la població, més tendència hi ha a trobar la racionalització de les creences mitjançant el despreniment institucional; en aquest cas destaca el creient sense religió. Per contra, com més baix sigui aquest nivell educatiu, més gran serà l'adhesió a les religions.

A l'Uruguai, Hugarte (1997) indica que el consum del tipus New Age, de pràctiques no convencionals o, tal com diu l'autor, la «religiositat inorgànica», es troba a les classes mitjanes i altes semiintel·lectualitzades.

• *La divinització de l'individu: recuperació de la màgia i psicologització de la religiositat*

Nosaltres som déus, tothom és Déu

Encara que tots els grups tinguin les seves divinitats i els seus mestres reverenciats, i que la referència a Déu sigui constant, pren força la idea que la divinitat es troba en l'individu i que en forma part intrínseca. Aquest concepte s'hauria de desenvolupar i cultivar.

L'individu té lliure arbitri. A partir de tècniques, d'exercicis, de mantres o de meditacions, es podria tornar més poderós separant-



Vista panoràmica de la vall de l'Amanhecer. Fotografia: Marcelo Reis.

15. Parki (1997: 142) assenyala que a Xile subsisteix, simultàniament al procés creixent de secularització, «... un nucli sòlid de creences màgiques i religioses típiques d'una religió popular tradicional...» També la màgia comença a recobrar forces: «La màgia com a expressió tant de rituals populars i de massa associats a les grans religions (com el catolicisme), com d'aquelles expressions de rituals afroamericans, passant per les diverses formes d'espiritisme i de cultes esotèrics, místics i hermètics».

16. El llibre editat per l'Asociación Cúpulas de S. Germain contindria totes les orientacions necessàries: visualitzacions, com visualitzar, com fer els mantres, les afirmacions, tot el que les persones poden fer perquè les seves vides siguin més harmòniques i millors i perquè la vida del planeta millori. Com que l'energia pura no té cap qualitat, ens hem d'imprimir d'una energia nova: si utilitzem la flama rosa, imprimim amor, si utilitzem la flama daurada, imprimim saviesa. Aquesta és una activitat que les persones la poden fer per elles mateixes.

17. Sobre aquest tema, consulteu SIQUEIRA, D. E. "Psicologização das religiões. religiosidade e estilo de vida". *Op. cit.*

18. Un dels objectius de l'Orde Rosacreu-AMORC és tenir un taller d'investigació: la ciència orientada cap a l'espiritualitat, a la recerca del desenvolupament de l'ésser humà.

se de les dimensions socials i emocionals del que és quotidià (centrades en l'ego) i tornant-se posseïdor de nous mecanismes o canals d'interlocució amb els individus, amb els grups i amb la dimensió espiritual i divina. Això possibilitaria formes i estratègies de poder diferents de les tradicionals, exercides a les institucions i a les esferes pròpiament polítiques.

Existeix la possibilitat de la màgia: art o ciència oculta en què s'utilitzen poders invisibles (*mentalització de colors, visibilització de l'aura, poder i comunicació amb les plantes o amb els follets*) per obtenir resultats visibles.¹⁵ Entre els grups que s'han analitzat hi ha el que s'autoanomena *grup d'alquimistes* (Asociación Cúpulas de S. Germain), el qual afirma que treballa en «la transmutació d'energies denses i pesades (...) transmutant energia magnètica i tel·lúrica en energia electrònica».¹⁶ Seguint la pista donada per Noth (1996: 40), ens podem preguntar si no som davant «d'una rehabilitació cultural de la màgia. La màgia pura no només torna a ser respectada en ambients subculturals, tal com passa amb el moviment New Age, sinó que fins i tot la crítica positivista de la màgia ha estat abandonada per una nova avaluació que reconeix el potencial psicoterapèutic del signe màgic». Aquest autor es demana si l'encantament dels mags podria ser tan eficient com els esforços d'un psicoterapeuta modern.¹⁷

És massa comuna la referència i la presència de vidres a les cases i sobre els cossos, adornant-los, protegint-los, expandint l'energia, sobretot a Alto Paraíso. El vidre, en la seva transparència, seria el símbol

de la puresa i de la netedat. Actuarià com a enllaç dels contraris, ja que permetria veure alguna cosa a través d'ell, amb la qual cosa representaria el pla intermediari entre el que és visible i el que és invisible. Segons l'antropòleg Mircea Eliade, el vidre sempre ha estat símbol de llum celest i divina.

El procés d'autoconeixement i de la trobada amb el jo superior o el jo major i de la purificació del *karma* seria tan poderós que les dificultats del que és quotidià, les malalties o els *karmes* físics podrien desaparèixer. Hi hauria la possibilitat de l'autosanitat a partir de la consciència. En general, es desenvoluparia un cert qüestionament de la medicina occidental al·lopàtica i una valoració de la medicina oriental, alternativa o no convencional.¹⁸

Es pretén posar fi al patiment inherent a la condició humana, i el procés pot ser terapèutic. En aquest sentit, el Santo Daime afirma: «El Daime és una teràpia ètica, alguna cosa així com un remei perquè un es curi i es conegui».

Diversos grups practiquen tractaments i teràpies específics per ajudar les persones, com és el cas dels seguidors de l'OSHO (Rosa Mística), de l'Instituto Solarion (solarització) o de l'Arcadia Irmandade de la Luz Solar, la qual ha creat una nova teràpia, la cosmoteràpia, que comprendria l'home com un tot a partir de divuit teràpies més anteriorment utilitzades. Es tracta d'una nova psicologia destinada a la superació de problemes psicològics però dirigida al procés fonamental de l'autoconeixement. Aquesta psicologia construeix camins per arribar al jo interior, al jo superior o a la pau interior i a la il·luminació, a

més de la cura, i confirma la idea que la interioritat de l'individu és el lloc on es troba i s'actualitza el fet sagrat. Sense experiència personal íntima no hi podria haver experiència del que és sagrat. D'aquí ve la importància i la connexió de les noves religiositats amb les teràpies, especialment amb les que són de mediació corporal i emocional, perquè es tracta d'una religió del cor, d'interioritat.

En aquest sentit, Mardones (1994) suggereix que en l'era moderna l'experiència religiosa se centra en l'individu, en l'equilibri psíquic i en el benestar corporal que tingui. Aquesta experiència actualment tindria característiques molt terrenals, en la mesura en què se situarien sobretot al nivell de l'alliberament de pors, d'angoixes, de culpabilitats o fins i tot en la realització personal o col·lectiva, incloent-hi qüestions referents a l'atribució de sentit, l'obtenció de confiança i la comunicació.

- Holisme i ecumenisme

La recerca del que és ecumènic és antiga. Quan el budisme va arribar a la Xina, al Japó i a Corea, la noció de *karma*, *renaixement* o *reencarnació* es va articular a l'ideal de *mahayana* –confraternització universal. La paraula *ecumènic* fa referència a allò que és universal. Es tracta d'un instrument de diàleg entre individus i entre grups, és a dir, és el camí cap a la unitat.

Igual que als conceptes de *compassió*, *pau interior* o *divinitat*, sembla que a l'ecumenisme se li està donant un altre significat: s'està llegint amb un sentit nou o s'està recol·locant amb èmfasi dins del grup

principal de valors que passen a orientar la vida.

En els discursos, paral·lelament al concepte d'ecumenisme sorgeix la idea d'*holisme* –l'ésser com un tot, en una perspectiva integral. Tot i que en l'Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer s'afirma que les persones busquen «equilibri» mitjançant la cura espiritual, molts hi arriben buscant una cura física, d'alcoholisme i d'altres vicis. La fe *Bahá'í*, que considera que el món material i l'espiritual són un de sol, creu que la religió de Déu és interna, que objectiva la unitat de Déu i de les religions de la humanitat. Un rosacreu pot freqüentar qualsevol religió, ja que se l'estimula a donar suport a altres religions.

El treball dut a terme per la major part dels grups no estaria vinculat a dogmes ni a preceptes. Ben al contrari, aquests grups es refermen en el sentit de la preparació per a una Nova Era: el Tercer Mil·lenni. La línia de treball que segueixen es consideraria oberta, universalista, ecumènica i holística.

Diuen que respecten doctrines i que les acaten com a vàlides i veritables, i que totes elles participen de la Fraternitat Universal. S'identifica un gran trànsit de valors, de significats i de mestres, que s'esmenten entre els diversos grups. En els discursos, la recerca de la unitat amb Déu, de les religions entre si i de la humanitat hi és molt recurrent. Aquesta recerca sembla que és una constant per als grups que tenen un origen o una formació recent, per als grups que no s'orienten per doctrines mil·lenaristes (*cristã*, budista), i per als grups que tenen les seves arrels en aquestes



*Detall dels edificis ritualístics
en el Solar dels Mèdiums.
Fotografia: Marcelo Reis.*

doctrines. En els grups analitzats constatem el respecte per Jesús, Buda, Saint Germain i Maitreya.

La purificació, la cura i l'alliberament del cos esdevenen un aspecte central en el procés de l'autoperfeccionament. Els discursos destaquen aquest procés com a mitjà d'expressió i de comunicació, influïts per una «nostàlgia dels orígens» i per una recerca de continuïtat o integració perduda entre cos, esperit i «alguna cosa més transcendent».

En la Nova Era, la ciència, que concep l'univers com una cosa susceptible de ser sotmesa a lleis fixes i objectives, s'haurà de construir i exercir a partir de noves bases, ja no de manera positiva i fragmentada. Segons la major part de líders, s'assisteix a un «canvi de paradigma». El nou paradigma, que és holístic, veurà l'univers com un tot que és un i que està present en tot, a tot arreu. Quan la consciència personal té l'oportunitat d'expandir-se, cosa que permet la trobada amb el jo superior o jo major de cadascú, pot sentir-se una o integrada amb la consciència universal o amb el cosmos. L'objectiu principal seria la «unitat del tot i la unitat amb el tot».

Aquesta concepció de l'univers, que es caracteritzaria per ser no mecanicista i orgànica i està fonamentada en la mecànica quàntica i en la ciència, portaria a una percepció ecumènica de les religions, la qual superaria totes les divisions i les diferències. «El camí serà l'experiència espiritual profunda –no l'autoritat ni la raó– que superi la il·lusió de les diferències i ens col·loqui en relació amb la realitat única. Les tècniques de meditació

transcendental, ioga, zen i control mental, i els recursos als mestres espirituals, gurus, etc., s'utilitzen com a vies d'accés a l'experiència mística, el resultat de la qual serà, mitjançant l'«abstracció» (o concentració que no és procés d'autoconeixement) i la «il·luminació», l'experiència que el jo no és res més que «ell mateix», o un tot absolut i unitari. La primacia atorgada a la religiositat oriental respecte a la judeocristiana és evident. La síntesi que supera l'actual situació de divisió religiosa vindrà, si és que es pot dir així, per la sensibilitat sincrètica oriental més que no pas per la cristiana o bramànica» (Mardones, 1994: 124).

En aquest context, els temples i els rituals estan perdent importància. Malgrat això, per la fe *Bahá'í* tots els seus temples són edificis amb nou costats i nou entrades, cadascuna de les quals simbolitza la unió de totes les religions. Dins d'aquesta perspectiva, la devoció seria un complement, perquè l'èmfasi s'ha de posar en l'acció, en la pràctica: s'han d'implantar concixements d'una moral superior, una ètica superior respecte al fet quotidià, i experimentar-hi.

En els grups místics i esotèrics estudiats, les pràctiques i les formes de buscar les arrels respectives són molt variables. Hervieu-Léger (1993), juntament amb molts altres autors, indica que una de les característiques que defineixen millor el fenomen religiós és el fet de ser una tradició, fonamental per a la construcció de l'adepte o del crèdul que s'hi integra o s'hi identifica. En aquest cas, es tracta de buscar la dialèctica que existeix entre el moviment de trobada o importància

de la tradició i la recerca simultània de la no-doctrina i la no-religió, per part d'adeptes o freqüentadors perquè, tal com suggereix Pierucci (1998: 46), «... són manifestacions i formacions religioses extraeclesials, paraeclesials i no-eclesials».

Per als freqüentadors de les religions tradicionals, la seva posició és que les doctrines no són fonamentals. Els budismes tendeixen a definir-se com a escoles. Seria fonamental practicar, perquè la doctrina rauria dins de cadascú, que s'adoctrina. Sembla que ens trobem davant d'una religiositat entesa com a construcció pròpia i estil de vida.

Algunes qüestions

- Les noves dimensions del món i la relocalització de l'eix interior-exterior

La maldat no existeix. Nosaltres creem la maldat

Els significats comuns trobats en els diversos grups místics i esotèrics indiquen la construcció d'una nova perspectiva en la relació interior-exterior i, per tant, en la relació individu-societat. La centralitat dels elements que formen el que es pot anomenar *una nova visió del món* tendeix a dissociar-se de la dimensió externa per constituir la dimensió interna de l'individu (divinitzat).

En principi, en l'àmbit col·lectiu la idea de *karma* allibera la persona de mantenir vincles fonamentats en la caritat i en la pietat amb el pròxim, perquè els drames, els patiments i les desgràcies, siguin individuals o col·lectius, queden expli-

cats i justificats pel *karma* individual, familiar, d'un poble o d'una nació. Tots els *karmes* s'acompliran mitjançant el patiment o mitjançant l'autoconeixement i evolució espiritual. Actituds molt valorades pel cristianisme, com ara la pietat i la caritat, perden força davant de pràctiques d'autoconeixement, de creixement espiritual o de presa de consciència.

D'aquesta nova posició deriven altres significats i continguts. No es tractaria de negar la responsabilitat individual davant de l'evolució de la humanitat, sinó que aquesta responsabilitat mou el seu eix i se centra en la persona o l'ésser humà en general.

A mesura que la presència del fet religiós, l'apropiació, l'ús i la manipulació dels símbols i de l'experiència religiosa tenen lloc, cada cop més, fora de l'armadura institucional i de les institucions especialitzades en la religió, la transcendència passa a manifestar-se en la vida quotidiana. Potser, tal com fa Mardones (1994: 154), es podria apuntar la hipòtesi que «el fet religiós es configura des de i en la presa de consciència de problemes, d'experiències, etc. que transiten per la vida quotidiana; des de l'amenaça ecològica, la sexualitat, l'experiència esportiva, els viatges (...) el punt de partida i el de trobada de l'experiència del que és transcendent s'empetiteix i es banalitza, però s'estén per la societat». Entrem en el que T. Luckmann ha qualificat de «transcendències petites i mitjanes i el distanciament de la gran transcendència».

Velho (1997: 52 i 53), inclòs en el neopentecostalisme, introdueix qüestions importants per a la refle-

xió de la religiositat en l'era contemporània. Les dimensions de l'«aquí i ara» i del fet quotidià van guanyant espai, una tendència que indicaria la construcció d'un nou equilibri amb les tendències mil·lenaristes tradicionals: «Aquestes dimensions no desapareixen, sinó que adquireixen una funció, per dir-ho d'alguna manera, més subtil i transformadora, amb la qual cosa es reconcilia l'oposició clàssica entre religiositats de possessió (en les quals el temps s'identificaria amb un present etern) i religiositats messiàniques (centrades en la redempció) (...) la recerca d'un nou llenguatge religiós que afirmi aquesta pràctica i li doni sentit, per bé que reapropiant-la, ara en un pla diferent del de la salvació». L'autor continua la reflexió amb la intenció de destacar transformacions sincrètiques ocultes entre tradicions: «... fins i tot orientals, per mitjà de la creença en el poder del pensament i del seu desdoblament en el poder de la paraula, que al Brasil ha trobat un terreny fèrtil per desenvolupar-se. Això li concediria un *parentesc* sorprenent amb la Nova Era i amb la literatura anomenada *esotèrica* i la d'autoajuda».

El trànsit entre tradicions, si més no pel que fa al significant, també es podria percebre a partir de l'èmfasi en l'esperit, en l'energia i en l'alliberament. «Entre d'altres, la Gaia de la Nova Era (...) pot servir d'exemple, aparegut en un altre lloc, d'això que estem dient; no només per la seva relació evident amb la globalització, sinó també perquè posseeix la propietat isomòrfica de travessar diversos camps» (Velho, 1997: 56). L'autor suggereix fins a quin punt aquest procés podria es-

tar indicant una historització radical i, recorrent al vocabulari religiós, una major fluïdesa en la direcció d'una «atenció als signes dels temps i de la benedicció de la contingència (...) potser, de fet, s'està suggerint una altra organització de la racionalitat i un vocabulari alternatiu en el qual Zeitgeist (esperit del temps) i Geistzeit (temps de l'esperit) s'identificarien» (Velho, 1997: 56). També destaca que l'«experiència» i els «efectes» semblen assumir o adquirir estatut «estructural i comunicacional», per la qual cosa es poden associar, en l'àmbit de la religiositat, amb el que és transcendent.

Més important que formular un nou projecte per a la societat o que ajudar nens abandonats seria centrar-se en el creixement individual (meditació, purificació, desarmament, il·luminació). No es pot pensar a revolucionar el món si abans un no es revoluciona a si mateix.

«Autoperfeccionament [...] Aleshores, el benefici que es portarà a la humanitat, lògic [...] si un està millorant, automàticament millora el seu grup, la seva família i la seva feina. Aleshores tot això se'n beneficia. Però no pretén formar cap salvador. Res d'això; fins i tot tot-hom és el seu propi salvador. Aquest és el principi de l'Orde. [...] La tasca social a partir del desenvolupament individual. [...] Però no té cap proposta social, no té cap proposta política, no té res d'això.» (Orde Rosacreu-AMORC).

Aquest pensament, comú a tots els grups, podria confirmar les afirmacions de Prandi (1997: 66) que vénen a continuació: «Com a humanitat, el nostre destí continua depenent essencialment de les con-

questes de les esferes alienes a la religió, encara que es tracta de conquestes en els àmbits de l'ètica i de la moralitat, i també en l'àmbit fonamental dels drets de la persona. Aquesta conquesta, vital per a l'home i per a la dona en l'era moderna, sovint ha rebut menyspreu i oposició sistemàtica per part de la religió, tret d'alguna excepció exemplar».

Segons aquest mateix autor, *religió* equival a *font de sentit*. Finalment, «... ens diuen què és el món, com ens hi hem de situar, acceptant-lo, rebutjant-lo, buscant-ne la transformació, etc.». Prandi afirma que la religió proporciona models d'identitat, de drets, de justícia i de fraternitat, però adverteix que en aquests temps de «... diversitat multicultural planetària (...) la pluralitat religiosa també pot ser pluralitat de concepcions polítiques ensenyades per religions diferents» (Prandi, 1997: 67).

La possible divisió-pluralitat de concepcions polítiques suggerida per Prandi, reforçaria potser la històrica bel·licositat de la pluralitat religiosa, tal com l'entén Pierucci (1997: 253), que les veu com si sempre estiguessin en guerra, a pesar de la centralitat del fet ecumènic en els discursos dels grups?

El que es pot afirmar és que els grups no es poden classificar com a revolucionaris, antisistema o transgressors, en el sentit pròpiament polític. No pretenen destruir les estructures socials, ni crear problemes o anar «contra l'Estat». A més, hi hauria la possibilitat d'alliberar-se de l'era actual de «degradació».

La referència predominant ja no se centra en un Déu únic, exterior i totpoderós (tot i que la idea de Déu

és present en tots els grups). S'identifica una atomització o fragmentació de la divinitat en el món concret i quotidià (persones, animals, plantes), amb la qual cosa es trenca l'hegemonia del monoteisme i es produeix una tornada relativa a l'animisme.

Estudiosos com Mardones (1994: 145) destaquen que, encara que existeixi l'actitud de negació o de contraposició a les creences i religions oficials, no són res més que «un domini de la contingència compatible amb la continuïtat del dinamisme de l'era moderna [...] sembla més un pacte conformista, de defensa de l'individu respecte a la societat de risc». Aquest autor continua la reflexió suggerint que el cristianisme no hauria aconseguit oferir una hermenèutica teològica per afrontar l'era moderna i a les demandes d'aquesta època, la qual cosa hauria afavorit la recerca de noves religiositats. L'autor afirma que aquestes religiositats no mobilitzen socialment: «[...] Finalment, ens trobem davant d'una forma d'adaptació a l'era moderna» (Mardones, 1994: 172). L'èmfasi que posen les comunitats o grups en la dimensió personal, individual i privada, fet que relega el compromís social i polític dins del catolicisme, també l'apunten Mallimaci (1997) i Da Costa (1997).

Al mateix temps, en el cas dels grups estudiats i en la mesura que aquest món es caracteritzaria pel seu aspecte il·lusori i no permanent, es produeix una sobrevaloració del fet espiritual, immaterial i transcendent respecte a la dimensió concreta i material. Queda suavitzada la posició crítica respecte a les persones. No s'ha de jutjar.

«Qui dirà el que s'ha de fer és el seu jo més profund, la seva divinitat més vertadera, el seu jo superior. És molt limitat; les persones es queden amb bajanades i es tornen boges amb complexos i esquizofrènies, amb milers de coses al cap que no existeixen. Pateixen crisis, crisis existencials, problemes inexistents, creats per la pròpia ment! La ment és una forma creadora. Així, doncs, cal orientar-la perquè pensi en la perfecció, perquè pensi en coses bones, en la plenitud, en coses lleugeres i perquè no es preocupi per detonar.» (Asociación Cúpulas de S. Germain).

Sembla que s'està gestant una nova representació de l'individu. Les noves mirades de la humanitat i del món comporten un nou lloc per a l'individu, en el qual se'l valora, en primer lloc, per allò que interiorment és i no pel paper, estatus o funció que exerceix en la societat. Finalment, el més important seria el procés d'autorealització, el qual seria més gran i més veritable que les crisis ecològiques i econòmiques de les nacions, dels pobles i de la humanitat.

«És cert que existeix una crisi: el que passa és que és molt autogeneradora. Si el mateix ésser humà prova de descobrir quin és l'origen vertader d'ell mateix, no hi haurà cap crisi que resisteixi, sinó que caurà, desapareixerà i tornarà al no-res original perquè, en el fons de tot, tot és buit, totes les coses són buides, tenen substància efímera (...) tot passa» (budisme zen).

Caldria preparar el planeta i les persones per passar de la tercera a la quarta dimensió. El jo superior o jo major estaria interrelacionat

amb l'home (cervell conscient – salt quàntic de consciència). En aquest procés es privilegiarien alguns espais, com és el cas de Brasília i rodalia, particularment la regió d'Alto Paraíso.

Els projectes socials, les reformes i els moviments polítics i econòmics prenen una importància secundària i perden potencial davant de la possibilitat que s'instauri una altra era o una altra humanitat marcada per una posició diferent de la que es basa en la capacitat positivada de les persones en el seu procés de creixement espiritual.

Molts dels grups místics i esotèrics analitzats estan impregnats del sentiment de preparació per al nou temps: el Tercer Mil·lenni. La resta de dimensions i els àmbits de la societat no esdevenen prioritaris. En certa manera, el procés històric formaria part d'un pla diví i el futur pertanyeria a les persones connectades amb la construcció d'una nova civilització. Això recupera l'esperança humana de retrobar un paradís perdut perquè, segons Mircea Eliade (1991), l'ésser humà moltes vegades reincorpora el desig d'alguna cosa diferent del moment present, inaccessible o perdut: el paradís.

En aquest sentit, les observacions fetes per Pace (1997: 39), referides a l'adaptabilitat de moviments religiosos, com la Soka Gakkai, són vàlides per a la major part dels grups analitzats: «... D'una banda, el principi de l'individualisme modern, segons el precepte "valora't tu mateix el millor que puguis" i, de l'altra, un universalisme de contingut ideològic reduït, segons l'esquema: "actua com si tu mateix poguessis restablir la pau al

món i poguessis afirmar els drets de la persona a tot el planeta"».

A mesura que la religió i la religiositat es van centrant en l'àmbit privat adquireixen característiques cada cop més íntimes i emocionals. L'existència o l'experiència del fet sagrat i del religiós es concentren en l'individu. És ell qui s'ha constituït en centre de la nova religiositat, de la mateixa manera que és el símbol de la sociabilitat en l'era moderna.

•Desinstitucionalització, destradicionalització i pluralisme religiós

La investigació ha indicat una autonomia religiosa significativa dels actors que busquen la desinstitucionalització de la religió, circulant entre els grups i construint, per compte propi, la seva religiositat, mitjançant una mena de bricolatge (construcció pròpia del fet religiós o espiritualitat errant, religiositat difusa, model holístic individual, coexistència de paradigmes). Es constata la recerca de salut, autoperfeccionament i autorealització. En constant experimentació, s'incorporen camins propis per a la dimensió espiritual, psíquica, corporal i intuïtiva, que s'intenten caracteritzar com una recerca holística, combinació de recerca terapèutica i espiritualitat, en la qual la veritat última la construeix i l'orquestra el mateix subjecte, que és l'experimentador per excel·lència.

Assistim a un procés de privatització de les creences religioses i a una pluralització de la fe, cosa que pot afavorir un procés de subjectivació. Es poden adaptar tècniques molt variades, susceptibles de ser utilitzades independentment de les

creences religioses en les quals es fonamenten, perquè són útils per al coneixement.

Els adeptes o freqüentadors estudiats viuen i escullen la seva religiositat com una opció personal, com un estil de creença individualitzada de desig, elecció o preferència. Aquesta creença s'identifica com la marca del pragmatisme.

Aquest relativisme o poliformisme religiós, construït al voltant d'un misticisme que al seu torn es basa en una teoria general simple i superecumenica, sembla que tendeix a disminuir la submissió de la construcció religiosa en esglésies o en institucions regulades i normalitzades.

En principi, això coincidiria amb les afirmacions de Pierucci (1997: 250), en el sentit que «l'exercici d'una religió només és possible si hi ha algú que exerceix el poder religiós; per a alguns religió significa subjecció i subordinació». No obstant això, un es pot preguntar: en quina mesura aquesta religiositat tipus bricolatge, que es practica en l'actualitat a Occident –tot i que des del punt de vista numèric no és tan significativa com les religions cristianes–, pot haver guanyat llibertat encara que hagi perdut poder social?

Aquesta autonomia individual, aquesta lliure composició d'elements simbòlics, de doctrines, de pràctiques i de rituals indica una mercantilització de la religió, però es tracta de la creació d'una certa «ciutadania religiosa i no merament de clients o consumidors religiosos», tal com suggereix Mallimaci (1997: 87). En aquest sentit, complementa Carvalho (1992): «La recerca mitjançant la religiosi-

Ritual Estrela Candente en desenvolupament.

Fotografia: Marcelo Reis.



19. Aquest és el cas de Mallimaci (1997: 80) que, referint-se a l'Argentina, parla d'un «catolicisme d'emocions o catolicisme de la diversitat, on un té la seva pròpia comprensió religiosa, de l'era moderna, de l'individu, del que és social, del que és experimental, del que és organitzatiu». En aquell país, el nombre de practicants habituals de qualsevol culte és segurament minoritari en relació amb el nombre de fidels per compte propi. Aquests fidels indiquen un procés en què es passa d'identitats donades, fixes, previstes i immòbils, a altres de mòbils, imprevistes i creades més a partir de les necessitats de l'individu i de les classes socials que a partir de fidelitats captives. Les creences úniques i captives serien cada vegada menys acceptades. A Xile, Parker (1997) identifica una pèrdua de l'hegemonia catòlica o de les esglésies cristianes històriques, un fenomen que també identifica Sanchis (1997) al Brasil. Hugarte (1997: 211) indica la tendència al creixement d'un «catolicisme nominalista» a l'Uruguai: l'augment de persones que es consideren catòliques o cristianes de manera indefinida, que només freqüenten els temples quan se celebren cerimònies. En el cas de l'Uruguai, Da Costa (1997: 99) indica que hi ha un alt nombre de creients sense vincle institucional i la pèrdua de monopoli religiós per part de les esglésies tradicionals. A Europa, el moviment de des-cristianització és identificat per molts autors, com ara Dupront (1993), Mardones (1994) o Trias (1997).

tat plural i diversificada garanteix un lloc a la diferència».

A grans trets, la investigació indica que la religió s'està convertint cada cop més en un fet voluntari i privatitzat, en la mesura que l'adhesió a una comunitat o grup religiós no és una conseqüència inevitable, una herència de naixement. En l'era contemporània, encara que la persona s'integri en la comunitat o en la família en què ha nascut, ella decideix cada cop més si s'adhereix o no a la religió, tal com ens recorden Berger (1992) i Pace (1997).

Hervieu-Léger (1993) parla de desinstitucionalització de les religions històriques. Suggereix que el cristianisme tendeix a convertir-se en un fragment de la cultura actual atomitzat en petits grups, fraternitats o comunitats. Es tracta d'una església invisible, que se situaria més en els intersticis entre les institucions religioses que no pas fora dels seus murs.

Aquest moviment Velho (1997) l'identifica a partir de l'èmfasi en el present, en les diferències, en l'experimentació, en l'individu i en la ruptura amb la noció de representació. Aquest procés de destradicionalització diversos autors l'acostumen a associar a un postcristianisme, sobretot a un postcatolicisme.¹⁹

L'esforç per construir un nou estil de vida, que integri cos i esperit, home i naturalesa, reforça la posició crítica respecte a les religions cristianes, les quals «controlen» i «reprimeixen» el cos.

L'Església catòlica continua predominant a Llatinoamèrica. En la major part de països, s'identifica un moviment de desinstitucionalització religiosa i de ruptura del mono-

poli o hegemonia del catolicisme, així com un procés cada cop més fort de composició del pluralisme religiós (noves institucions, nous grups i actors religiosos).

Sembla que hi hagi un cristianisme lliure i eclèctic o noves versions de religiositat que desafien el cristianisme institucionalitzat i que s'hi enfronten. Aquest tipus de cristianisme estaria perdent el monopoli del fet sagrat perquè la nova religiositat s'està construint fora de la regulació institucional i al marge de l'ortodòxia.

S'han aixecat diversos desafiaments al cristianisme. Hi ha set d'experiència amb la divinitat. Més important que no pas tenir lligams religiosos amb una institució seria tenir una experiència personal, interior, del misteri, de la divinitat, de la il·luminació. L'èmfasi ara es posa en l'individu, en una concepció de salvació per a ell i en un pragmatisme en la consideració i en la conveniència de la religió. Hi ha un desig de nous signes i sagraments, hi ha necessitat de misteri –s'ha de reencantar quotidianament la vida profana. La religió s'entén com un mitjà per a l'home, no pas al contrari.

Actualment, la varietat i multiplicitat de les manifestacions del fet religiós en la vida secular són descrites per Sanchis (1997), en el cas del Brasil, en termes d'un pluralisme religiós i de la persistència d'un sincretisme modernitzat. Aquest autor suggereix fins a quin punt el moviment ecològic i la seva dimensió religiosa, les fires esotèriques, la «nebulosa polivalent de la Nova Era», no serien corrents autònoms, sinó una mena de clima que s'endinsaria en altres vessants i altres

institucions, com ara l'Església catòlica, el Santo Daime, la Umbanda, etc. Velho (1977) parla de «transformacions sincrètiques ocultes» entre tradicions, que al Brasil haurien trobat bones condicions per estendre's. No obstant això, ja hi ha diversos estudis que confirmen aquesta mateixa tendència, si més no en el cas de Llatinoamèrica.²⁰

- Continguts identitaris i emocionals, mercantilització religiosa

El budisme és una religió, però a més de ser religió és, abans de res, un estil de vida

Un aspecte important assenyalat per la literatura, que ens ajuda a reflexionar sobre els discursos dels grups analitzats, és la forta presència que tenen els continguts identitaris i emocionals en les noves religiositats. Mardones (1994: 172) fa referència a una «religió de sentiment». Destaca el caràcter contracultural i d'oposició a la racionalitat de l'era moderna capitalista d'aquestes «tendències religioses i emocionals», i afirma que la nova religiositat busca la seguretat pel camí de l'«experiència emocional». Aquesta tendència cap a la vessant emocional, identificada per molts autors, ha estat batejada per Hervieu-Léger (1993) com «camins de la subjectivitat emocional».

Sanchis (1997: 113) suggereix que el problema essencial del moment actual és que en aquest món està en joc «un nou procés de definició i gestió d'identitats». Una lectura de la trama identitària en l'era moderna, que pot ajudar en la reflexió, parla de la possibilitat que les pràctiques místiques i esotèri-

ques que s'aborden en aquest text puguin ser un dels trànsits que ocorren al gust de la velocitat del mercat. Això es podria entendre a partir de dues qüestions interrelacionades: la necessitat d'una referència identitària i la demanda d'il·lusions corresponent. La primera tindria lloc, «d'una banda, amb la desestabilització agreujada i, de l'altra, amb la persistència de la referència identitària, tenint en compte el perill que quedés en no-res si no s'aconsegüís generar el perfil per gravitar en alguna òrbita del mercat». La combinació d'aquests dos factors provoca, segons la psicoanalista Rolnik (1997: 21),²¹ «que els buits de sentit siguin insuportables».

Aquests buits s'omplirien amb moltes il·lusions, incloent-hi les de caràcter esotèric o, tal com diu la mateixa autora, amb una de les «drogues» que ofereix el mercat per «sostenir la il·lusió d'identitat», un procés que es podria anomenar golafreria esotèrica. En la mesura que la nova religiositat comporta un imperi creixent de l'individu amb les seves tries, desigs i preferències, diversos autors insisteixen en la dimensió de mercat de la qüestió. Es tracta cada cop més d'un «consumidor religiós» (Pierucci; 1997); «d'un públic que, majoritàriament, no aprecia els discursos amplis i complexos, sinó els "efectes especials" de curta durada» (Pace, 1997: 38), i d'una «religió del mercat sense fronteres» (Prandi, 1997: 70). S'objectiva una religiositat com a estil de vida. Es busca «quedar o estar zen» en la vida quotidiana, una expressió força habitual no només entre els budistes i adeptes del budisme zen. Al marge

20. Parker (1977: 129) descriu, referint-se a Xile, la sincretització de les creences, el pluralisme religiós creixent i el pluralisme cultural i d'identitats que indiquen un possible avenç cap a una societat multireligiosa, en el qual destaca la tendència a l'augment de les creences desinstitucionalitzades del tipus difús, que inclourien «un conjunt heterogeni de creences màgiques i místiques, combinades amb tradicions cristianes, gnòstiques i indígenes». Mallimaci (1997: 96), referint-se a l'Argentina, explica: «Actors i actrius religiosos que "munten i remunten les seves identitats" a partir de l'apropiació i el consum del que és "sagrat i transcendent" procedent de diverses experiències i símbols. Som davant la presència d'una autonomia religiosa en què l'actor religiós deixa de ser passiu per transformar-se en elector de les seves pròpies creences». En paraules de García Canciani, «es tracta de "religions híbrides", en què es van diluint les fronteres entre el que és popular/massiu i el que és culte/erudit i es desfan els límits estrets que abans separaven els diversos grups». I en el cas de l'Uruguai, Da Costa (1997: 96) afirma que la pluralització de l'espai religiós seria una realitat. Soneira (1997), comentant resumidament els treballs presentats en el Seminari de Globalització i Religió, indica formes difuses o desinstitucionalitzades del fet religiós. Als Estats Units, Berger (1992) assenyalava el pluralisme com a possible fenomen clau de la religió en la història d'aquell país.

21. Innumbrables autors es refereixen a la crisi o al malestar de l'era moderna. Mallimaci (1997) indica, en el cas de l'Argentina, un creixement de creences religioses amb forts continguts d'identitat, de recerca de certeses davant de moltes incerteses, la qual cosa ha provocat l'aparició de grups que combaten la secularització i la pèrdua d'identitat, especialment als espais públics.

22. Segons Fericgla (2000: 15), les revistes més importants d'aquesta naturalesa que es publiquen a Espanya serien: *Cuerpo-mente, Integral, Esencial, Vital, Fitomédica, Quo i Mundo High*. A Brasília hi ha molts restaurants naturals, botigues i llibreries especialitzats, a més del *Guia Alternativo Lótus*, d'aparició bimensual, en què es publiquen matèries sobre els temes místics i esotèrics (OSHO, horòscop xinès, astrologia), a més de publicitat de serveis alternatius relacionats amb teràpies, clíniques i instituts, cursos i tallers, interposats (productes dietètics o naturals), farmàcies.

de pràctiques d'autoconeixement i d'evolució espiritual, inclou altres comportaments. Ocupen un lloc destacat les prevencions amb el cos i amb l'alimentació (menys carregada d'agrotòxics i de proteïnes animals), amb l'habitatge, la naturalesa i les adoracions. En la vida quotidiana, seria més important una «moral pràctica» superior que la devoció. En aquest sentit, és molt significatiu el gran nombre de revistes existents, tant a Llatinoamèrica com a Europa i als Estats Units, que tracten al mateix temps qüestions com la religiositat, l'espiritualitat, la meditació, l'ecologia, el vegetarianisme i la medicina i les teràpies alternatives.²²

Al cap i a la fi, els significats de la religiositat mística i esotèrica que estem abordant s'articulen al voltant de tot un mercat d'alternatives: teràpies (cura astral, aplicació de *heiki*, *iridologia*, florals, homeopatia), massatges (*do-in*, *ayur-veda*, *shiatsu*), pràctiques i tècniques d'autoajuda, de relaxació, d'harmonització dels *chakras*, d'energització, de meditació, d'acupuntura, de ioga, de *tai-txi-txuan*, d'astrologia i mapa astral, sessions xamàniques per a homes, rituals de lluna plena per a dones, lectures de tarot, d'*I-Ching* i de *runas*, objectes (cristalls, pedres específiques segons el signe i l'ascendent, follets).

Amb molt d'encens i meditació, les persones es mouen entorn d'una literatura específica sobre com es poden posar en contacte amb el seu àngel i sobre com poden tenir èxit en l'àmbit espiritual. Els freqüentadors o adeptes dels grups místics i esotèrics i un públic, més o menys religiós, consumidor de pràctiques i de productes alterna-

tius, busquen allò que és holístic i una millor qualitat de vida.

Tal com afirma Pace (1997: 38), sembla que es tracta d'un públic que, majoritàriament, «no aprecia els discursos amplis i complexos, sinó els "efectes especials" de curta durada». Segons aquest autor, hi hauria «la possibilitat de manipulació de la religiositat profana per part del mercat». Així com en l'era moderna es viu una època d'experimentalisme cultural, es posa èmfasi en el fet religiós com a experiència personal i interior. A causa d'aquest experimentalisme, diversos autors han insistit en la dimensió de mercat de la qüestió, com ara Berger, que ja ho va fer a *O dos-sel sagrado. Elementos para una teoría sociológica de la religión*, publicat el 1969. Així, doncs, a més de la vinculació amb el mercat, creix el caràcter de servei de les noves religiositats, tal com apunta Prandi (1997: 65).

L'antropòleg Magnani (1996: 15), després d'elaborar l'estudi *O neo-esoterismo na cidade (El neoesoterisme a la ciutat)*, en què va esbossar el mapa i la classificació del conjunt de pràctiques que ell anomena *neo-esotèriques*, a São Paulo, apunta: «L'emergència de pautes de comportament que, com a hipòtesi, comencen a caracteritzar de manera significativa l'oferta i la demanda de béns en l'àrea de les pràctiques màgiques i esotèriques a les grans ciutats, instaurant d'aquesta manera modalitats o estils de vida diferenciats [...] Si, d'una banda, l'aspecte més marcadament comercial del neoesoterisme produeix i té com a objectiu un consumidor ingenu i indiscriminat, de l'altra, es pot identificar l'adepte d'aquest o

d'altres corrents com un individu sofisticat i informat».

«Entre aquests dos pols es va construint un públic format per pautes regulars de consum (determinat tipus de música, de llibres, d'objectes), que cultiva hàbits alimentaris que es consideren saludables i "naturals", que està preocupat i inverteix temps i recursos en pràctiques destinades al desenvolupament harmònic de cos i esperit dins d'una visió *holística*, i que exercita la seva espiritualitat fora de les esglésies i ritus convencionals.»

Això coincidiria amb Mardones (1994: 168) quan afirma que les noves tendències religioses, «sobretot les místiques i esotèriques, no corresponen ni al tipus església, ni al tipus secta. Estaríem davant d'un fenomen de tipus culte o xarxa, el qual forma "comunitats emocionals" en virtut de l'experiència espiritual entorn d'un "líder", que tampoc no exerceix el lideratge com a organitzador o controlador d'un espai religiós». Els líders són, a la vegada, escriptors, conferenciants i, sobretot, terapeutes. «No hi ha res d'estrany en el fet que sigui en llibreries, conferències o teràpies els llocs on aquestes xarxes de religiositat es reuneixen i es configuren», diria Champion (1993-a: 260).

Coincidint amb Pierucci (1997: 252), en la qüestió religiosa cada cop hi ha límits més «elàstics i esborrats». El concepte d'activitat religiosa estaria cada cop més «flexibilitzat» en les mans i en la parla dels mateixos agents profans i religiosos de les esglésies-empreses que ofereixen respostes efectives a la demanda efectiva dels adeptes o clients de resultats efectius».

Això es podria relacionar amb Rolnik (1997), quan apunta que els microuniversos culturals i artístics, cinematogràfics, teatrals, arquitectònics, literaris i filosòfics, que estan a disposició del col·lectiu, funcionen com cartografies que ajudarien a circular per paisatges desconeguts.

Per què l'experiència de la religiositat i, en particular, la «nova consciència religiosa» gestada no es configurarien com a cartografies que orienten els taxòmans d'identitat? En quina mesura la nova religiositat aquí analitzada no es podria constituir en potencial de descoberta per a l'individu? Per què aquesta «nova religiositat» ha de ser relegada respecte a l'art, l'estètica, la filosofia i l'ètica? En quina mesura una mirada que contempli aquestes troballes no produiria «la vitalitat d'un camp d'experimentació», com diria Soares (1994)?

La funció d'atribució de sentit o de *nomització*, tal com afirmaria el durkheimià Berger (1985), sembla que es reconstrueix a partir de la possibilitat que les noves religiositats ofereixin un nou estil de vida centrat en una millor qualitat, tot i que, al mateix temps, el procés pugui ser descrit com a «golafreria esotèrica».

Prandi (1997: 69) recorda: «Al final de l'era moderna, la religió no sap o no pot ser la persona en què es divideixen els canvis socials responsables d'algun benefici significatiu per a la humanitat. La religió es comporta com si estigués per damunt de la història. Sempre es troba més enllà, on alguna cosa molt seriosa està equivocada. No corregeix, tan sols substitueix. No uneix, sinó que separa. Potser per això és



Mestres i nimfes en el ritual de l'Estrela Candente.

Fotografia: Marcelo Reis.

important estudiar-la: la seva presència ens pot orientar en el sentit de permetre'ns arribar a comprendre millor la nostra societat, sobretot pel que fa a les seves dificultats més profundes». Certament, la construcció d'una identitat és una d'aquestes grans dificultats, i una altra de no menys important és la crisi de propostes revolucionàries per a la societat o per al capitalisme o, citant E. Trías (1997: 14), es tracta d'un moment en què «les arrels religioses de les diferents cultures sorgeixen al mateix temps que decauen aquells nuclis de doctrina i narració que en els darrers segles semblaven decisius: les ideologies».

No obstant això, la investigació va identificar un conjunt de significats comuns a la multiplicitat de doctrines, pràctiques, escoles i grups. El procés de desestabilització, tal com explica Rolnik, «accelera el buit i la recerca d'il·lusions i genera un moviment que considera un problema la direcció del desenvolupament cultural en l'era moderna», tal com proposa Soares (1994: 214). Tot això a pesar que, com recorda Prandi (1997: 65), «es tracta d'un procés marcat per identitats individualitzades, per sentiments que afegeixen una experiència emocional personal a la religió, uns sentiments caracteritzats per l'egoisme i per l'individualisme».

Tal com suggereix Pace (1997: 33), potser cal separar l'atenció de l'anàlisi de la funció de cada religió, en la seva especificitat, per a la diversitat «... la manera com constitueixen sistemes de comunicació que permeten als individus reduir la complexitat amb què viuen aquí i al mateix temps imaginar "el

món" unificat per problemes comuns que interessin tota l'espècie humana; en definitiva, sistemes simbòlics capaços de relacionar la realitat local amb la perspectiva global».

• Secularització, dessecularització

Pel que fa a la secularització i a la dessecularització, a l'encantament i al desencantament, també s'identifica un laberint en les reflexions dels sociòlegs. Molts estudiosos han intentat demostrar la tensió que existeix entre els processos secularitzadors o modernitzants i els processos dessecularitzadors o no modernitzants.²³ A partir de les reflexions que fa sobre el creixement en les últimes dècades dels moviments de neocristianització, de neoislamització i de neojudaïtzació, Kepel (1992) indaga sobre la centralitat analítica del procés de secularització de les societats occidentals modernes en la sociologia de la religió. Això succeeix perquè s'ha produït una recomposició del poder de la dimensió religiosa en l'esfera de l'espai públic (social i institucional). Com a exemple, l'autor indica les pressions polítiques dels grups religiosos organitzats.

Mardones (1994) destaca el reencantament esotèric del món. Segons ell, l'era moderna s'ha d'entendre de manera més dialèctica. Simultàniament al moviment de confrontacions i de superació de la religió, és a dir, de desencantament, es produeixen altres processos de reencantament. Carvalho (1992: 160) escriu que existiria una dimensió molt viva en la nostra societat i apunta «un camí no

23. Sobre aquest tema consulteu, per exemple, HERVIEU-LÉGER, D. «Present-Day Emotional Renewals: the end of secularization or the End of Religion?». A: SWATOS, W. (ed.). *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Londres: Sage, 1993 i BERGER, P. *A Far Glory*. Nova York: The Free Press, 1992.

tan desencantat com suposava Max Weber: el simbolisme de la recerca que dóna sentit al creixement constant d'aquest laberint». En aquest sentit, Trías recorda (1997) que «en l'era moderna no s'ha destruït el fet sagrat; tan sols s'ha ocultat o inhibit».

Per la seva banda, hi ha autors que insisteixen en l'hegemonia del procés de secularització i de desencantament religiós en l'era contemporània. L'interès renovat per la religió i la pluralitat religiosa no representarien el final del procés de secularització que, ben al contrari, alguns estudiosos identifiquen com a intensificat i accelerat, també al Brasil. La reconfiguració religiosa de l'era moderna recol·locaria l'experiència de la transcendència i la situaria més en l'àmbit de la vida quotidiana que no pas en el dels esdeveniments extramundans. Aquesta religiositat seria menys institucionalitzada i estaria més marcada pel caràcter secular. Pierucci (1997: 259), per exemple, indica la producció «no del reencantament del món, sinó la mateixa dessacralització de la cultura com a condició de possibilitat del trànsit religiós legítim dels individus i grups i, per tant, de l'apostasia religiosa com a conducta socialment acceptable i individualment reiterable».

A partir d'investigacions dutes a terme a Xile, Parker (1977) conclou que existeix un procés de secularització que es mou en dues direccions: la racionalització de la creença i el creixement de creences New Age. Mardones (1994) entén el declivi inevitable de la religió en les societats modernes i el procés de secularització a partir de la desa-

parició d'una cosmovisió religiosa unificadora. Si es reconeix, recorda aquest autor, que en la societat actual es produeix una privatització evident de la religió, es pot confirmar la modernització com un procés de desencantament del món, tal com ha subratllat Weber. Aquest autor i Mallimaci (1997) indiquen l'existència de «religions seculars», centrades en la disseminació del fet religiós en altres espais socials que, de manera analògica, assumirien característiques religioses (economia, política, espectacles esportius, el culte al cos, etc.). Pace (1997: 33 i 39), del qual fa referència Isambert (1971), assenyala el procés de «secularització interna» de les noves religions i de moltes de les religions històriques: tendència a estructurar els missatges en termes més ètics (la pau al món, els drets humans, la defensa de l'ecosistema, etc.) que no pas teològics o escatològics. «D'aquesta manera, un esperit mundial, certament no pas sant, obliga les grans religions a fer pactes amb el món. La globalització s'acaba convertint en una condició que afavoreix un efecte de secularització».

Hervieu-Léger (1993) insisteix en el procés de desinstitucionalització de les religions històriques, que tendeix a convertir-se en un fragment de la cultura actual, atomitzat en petits grups, fraternitats o comunitats. En canvi, l'individu, el petit grup, comunitat o fraternitat compta més que la gran institució a l'hora de definir pràctiques i formes concretes de creença i a mesura que en les societats fortament diferenciades, en què el fet religiós es dispersa en institucions no especialitzades, es pot plantejar la ne-

cessitat d'una institució que organitzi el fet sagrat per al conjunt de la societat. Segons Mardones, seria al voltant d'aquest qüestionament o sospita que N. Luhmann situaria el fenomen de la secularització. «D'aquesta manera, queda clar que en una societat en què es trenca o flexibilitza el dispositiu institucional, eclesiàstic i religiós es donen les condicions perquè el fet religiós erri sense limitacions pels diferents àmbits socials» (Mardones, 1994: 155).

Mallimaci concep la secularització com el procés en què diverses dimensions o esferes de la vida social s'allunyen de la influència religiosa, o també com un procés de laïcització de la consciència, que actualment caracteritzaria països com Itàlia. «Semblaria que cada cop tenen menys acceptació les "creences úniques i captives", al mateix temps que el procés de secularització propi de l'era moderna ens fa viure en l'àmbit social, econòmic i polític com si Déu no existís. La secularització avança disseminant i individualitzant el fet religiós en espais locals amb característiques pròpies» (Mallimaci, 1997: 84).

Segons Prandi (1997: 63), no es tractaria només d'una societat secularitzada sinó que, segurament, també seria desencantada: «La millor definició teòrica a mà la trobem en la definició de la mateixa era moderna: és una teoria "antiga" i encara ens ensenya que el món contemporani és un món desencantat. Gràcies a ella, sabem que vivim en una època en què la societat s'ha allunyat en gran part de la religió i la religió, de la màgia». Al llarg d'aquesta reflexió es

destaca fins a quin punt podria semblar contradictori aquest procés respecte al gran vigor de l'època actual, en què s'inventen moltes religions, cosa que portaria molts investigadors a pensar, de manera equivocada, en un reencantament del món. La religió podria créixer en el món desencantat, el qual continuaria desencantat, a diferència del Món Antic, encantat, en què no se solucionava res fora de l'àmbit religiós. La religió era a tot arreu.

Pierucci (1997: 257 i 258) recorda que *secularització* no és el mateix que *desencantament del món*. L'autor es demana si la comprensió sobre el que succeeix al Brasil contemporani, que es modernitza de manera accelerada en termes de *reencantament* i no de desencantament, seria una paradoxa o inconsistència teòrica. «Contesto preguntant: Des de quan religió i encantament han fet les paus, si la religió sempre ha estat, si més no en l'Occident judeocristià, la gran força antiencantadora? On ha anat a parar aquella tensió irreductible, insoluble en termes lògics, entre religió i màgia?» L'autor continua suggerint que «en l'era dels fluxos globals es produeixen, amb més freqüència que no pas en el passat, processos de secularització amb mobilització religiosa intensificada. L'una no s'oposa a l'altra». Per l'autor, per més grans que siguin l'encantament i la diversificació del fet religiós i de les religions, no comporten la fi del procés de secularització. Ben al contrari, això hi pot contribuir i el pot fer accelerar. Per fi, tal com Pierucci recordaria en un altre text (1998), remetent-se a Weber: «El desencantament del

món seria un procés essencialment religiós i no es podria abandonar la secularització». Tal com el mateix autor afirma, la hipòtesi de la secularització s'ha de reprendre i revalorar com un *locus* teòric privilegiat, cosa que no es pot fer en els límits de la pretensió d'aquest text.

Sigui com sigui, Hollinger i Valle-Hollinger (1999), a partir d'una àmplia investigació elaborada en l'àmbit internacional sobre la racionalitat de les pràctiques màgiques i esotèriques, afirmen que la possibilitat d'un altre estat de consciència, vital en la tradició esotèrica, s'escapa dels marcs interpretatius de la ciència moderna. Les pràctiques màgiques i esotèriques poden produir efectes fins a cert punt previsibles, satisfent les necessitats dels seus usuaris; unes necessitats que no atén la cultura moderna, racional i científica. Des d'aquest punt de vista, podríem considerar aquestes pràctiques racionals. Els autors conclouen que aquestes mateixes pràctiques serien irracionals únicament a partir de la perspectiva de persones i de societats que tenen percepcions diferents de la realitat.

Conclusions

Per entendre la religió en l'era contemporània, sembla inevitable reconèixer l'emergència de noves formes de religiositat, que indiquen la vitalitat del fet religiós i de la creativitat religiosa, articulades al voltant de continguts i formes laiques o estructures menys institucionalitzades.

La capital i l'altiplà central del Brasil es constitueixen en local privilegiat per a aquesta reflexió, la-

boratori viu d'experimentacions, religions i religiositats de tots els orígens, matisos i combinacions, des del Japó fins a l'Amazones. Les reflexions d'aquest text partiran d'una llarga investigació que estem duent a terme.

A la regió es poden identificar diverses de les característiques del que seria la religiositat en l'era contemporània. Una d'aquestes característiques és el creixement de la recerca a través de la mística esotèrica. Assistim a un seguit de manifestacions religioses cada cop més al marge de les religions institucionalitzades, fins i tot en contra d'elles o criticant-les. A pesar del respecte per les tradicions religioses, constantment es nega o s'evita el control institucional i es recupera un simbolisme i un misteri marcat per pràctiques màgiques (energia, vibracions, colors, cristalls, piràmides). Aquest moviment inclou aspectes trivials com ara els horòscops i la sensibilitat religiosa englobant anomenada New Age. S'afirma la presència del fet sagrat com a principi unificador. Suposa relacions participatives de l'home amb el tot que embolcalla, principalment amb la naturalesa. Es parteix d'una perspectiva eclèctica a banda de trobar afinitats, segons els seus seguidors, amb el paradigma científic modern més recent, com l'energia o el salt quàntic. La posició té caràcter ecumènic, cosa que inclou un collage o combinació d'elements de diverses religions occidentals i orientals, tradició hermètica, ciències, consciència planetària, pau mundial, ecologia i una gran circulació pels grups i rituals.

S'identifica una certa esperança en el futur, basada en l'expectativa



*Missionera en el Solar dels
Mèdiums. Fotografia:
Marcelo Reis.*

d'un canvi (Nova Era, Tercer Mil·lenni) i en el potencial humà de perfeccionament i creixement espiritual. Una nova humanitat. La recerca de la salvació mística es fonamentaria en la transformació interior de l'individu (autoconeixement, autoperfeccionament i desenvolupament espiritual) i en un cert estat de ser i de relacionar-se amb el món (la presència de la divinitat en tot i en tots i, per tant, la negació de separacions i dualitats com ara natural-sobrenatural, sagrat-profà, racionalitat-sensibilitat) i una mena de retorn a l'animisme. El fet religiós s'articularia al voltant de continguts, aparentment profans, de salut, dietètics, de benestar corporal, de vitalitat, de desenvolupament dels potencials personals, de consciència planetària, d'harmonia amb la naturalesa i el cosmos, fet que caracteritzaria un nou estil de vida i un moviment de psicologització de les religions.

Davant de la pregunta de per què creixen tant les religions, fins i tot molts dels autors que parteixen del fet que la societat continua marcada pel desencantament de l'era moderna contesten: «Perquè la societat actual és problemàtica, discontinua, heterogènia i fragmentària, de manera que el procés de globalització es fonamenta en aquesta fragmentació». En una paraula, afirmen molts sociòlegs, no necessàriament seguidors de Durkheim: «La societat contemporània és cada cop més heterogènia». Sembla que en l'esfera religiosa també es transita, de manera paradoxal, per aquests camins diversos, fragmentats, fracturats i plurals a la recerca d'una dimensió holística o totalitzant de ser i d'estar al món.

Si es parteix de la definició de postmodernitat com a fragmentació o recentrament de les funcions simbòliques a partir d'una orquestració totalitzant o holística i, al mateix temps, s'emfatitza el centrament del món en l'individu, ens trobarem davant d'un dels fenòmens més significatius de l'era postmoderna: l'individu component la seva pròpia religiositat. Això seria una transició de religió cap a religiositat, o religiositats en plural.

D'aquesta manera, i relacionant-ho amb Berger, aquesta mena de religiositat sembla que s'assenta en el pluralisme cultural de l'era moderna, un pluralisme que permetria una exploració contínua de sentit a l'individu. Les creences i les pràctiques religioses esdevenen cada cop més transitòries, provisòries i fluïdes, i ja no responen a les directrius d'una institució religiosa. Sigui com sigui, entre aquells que reflexionen sobre aquesta qüestió, tal com recorda Martins (1999: 03): «... pessimistes i optimistes continuen defensant amb raons justes les seves posicions oposades i aparentment irreconciliables, la qual cosa contribueix a propagar un clima de perplexitat i ansietat col·lectiva. Però res no demostra que estiguem vivint un clima de conformisme generalitzat, tal com proposa Castoriades.²⁴ Ben al contrari, els darrers deu anys ens mostren que una intensa activitat intel·lectual i cultural ha permès que sorgissin noves propostes d'autonomia...».

Sobre aquest punt s'ha desenvolupat un enfrontament teòric, basat en un intens esforç d'investigació empírica acumulat des del 1994,

relatiu a un moviment que ja des del 1955 ha estat assenyalat per la filòsofa espanyola M. Zambrano (1993: 135), el qual centralitza l'absència de Déu en l'era moderna: «El moment actual se'ns apareix com el més mesclat i confús perquè és el que estem vivint (...) i per la multitud de cares que presenta la situació davant de la divinitat. Com si en realitat estiguéssim exhaurint al mateix temps totes les situacions diferents que l'home ha viscut en aquest drama essencial davant de Déu o dels déus, i com si l'home actual fos el protagonista de tota la història religiosa de la humanitat condensada, de tots els conflictes que han sorgit en els moments decisius de la història...».

Seguint la línia d'aquesta autora, aquest esforç culmina en el fet que les grans gestes històriques de la humanitat, «aquells monuments temporals anomenats *cultures*», sempre han anat acompanyades d'un etern patiment i de la creació de Déu, de la divinitat i del fet sagrat. Això es deu al fet que, amb independència de si un és creient o no, de si parteix de la idea que Déu és un concepte creat per la humanitat com han intentat demostrar meticulosament autors com Pepe Rodríguez, la dimensió religiosa o la recerca del fet sagrat entès com una cosa lluminosa, misteriosa, substancialment simbòlica o de la manera que sigui, forma part de la condició humana, tant en la seva subjectivitat més íntima com en la vida quotidiana, arrelada en l'àmbit social. I si es parteix de Déu com a invenció conceptual humana, es podria coincidir amb aquest pensador en el sentit que el model que inspira el concepte encara vigent

s'ha creat des de i per a una societat patriarcal i agropecuària, per la qual cosa ja no és útil ni es pot adaptar a la societat contemporània.

S'ha intentat contribuir a comprendre millor la manera com s'ha anat organitzant aquesta recerca religiosa en les últimes dècades, perquè no n'hi ha prou amb limitar-la a una denúncia del creixement de les sectes i dels seus renats de cervell o a un altre dels temors que provoca la invasió d'Occident per part del Tercer Món, amb els seus fets sagrats i els seus rituals pagans, els seus enteògens, els seus animals de poder, els seus esperits. A més, el fenomen no es pot restringir únicament a Occident. Hi ha molts elements que indiquen que el que aquí s'ha mostrat no es restringeix a qüestions o grups perifèrics marginals, sinó que es diria que es produeix en el mateix embrió del pensament, de les ànsies, de les necessitats, dels grans fragments de població i, possiblement també, entre els adeptes de les religions occidentals històriques. El creixement recent del Moviment Carismàtic dins de l'Església catòlica i la impressionant expansió des del Brasil de l'Església Universal del Regne de Déu (EURD-evangèlica) a l'Àfrica i a Europa són, en aquest sentit, força encoratjadores, tot i que els límits d'aquest text exclouen la possibilitat d'analitzar aquest fenomen.

Bibliografia

- BERGER, P. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BERGER, P. *A Far Glory. The Quest for Faith in*

24. L'autor fa referència a una conferència pronunciada per Castoriades a la Universitat de Boston l'any 1989 que duia per títol «L'època del conformisme generalitzat», en la qual suggeria que al segle xx Occident s'hauria instal·lat en un conformisme creixent (Castoriades, 1992).

an Age of Credulity. Nova York: The Free Press, MacMillan, 1992.

CAMPBELL, C. "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". *Revista Religião e Sociedade*, vol. 18, núm. 01, Rio de Janeiro: ISER, 1977.

CARVALHO, J. J. de. "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea". A: BINGEMER, M. C. (org.) *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

CARVALHO, J. J. de. "Uma querela dos espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno". A: SIQUEIRA, D. E. (org.) *Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos*, vol. XIV, núm. 01, Brasília: Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, vol. XIV, núm. 01, 1999.

CASTORIADES, C. "A época do conformismo generalizado". A: *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CHAMPION, F. *La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines*. A: CHAMPION, F.; HERVIEU-LÉGER, D. (org.) *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*. Paris: Centurion, 1990.

CHAMPION, F. "La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques". *Archives de Sciences Sociales des Religions* (1993) [Paris], núm. 82.

CHAMPION, F. *Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes*. A: DELUMEAU, J. (org.), *Le fait religieux*. Paris: Fayard, 1993-a.

CIPRIANI, R. *La religione diffusa. Teoria e prassi*. Roma: Borla, 1988.

DA COSTA, N. "A situação religiosa no Uruguai". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

DURAND, G. *Science de l'homme et tradition*. Paris: L'Île Verte, Berg International, 1979.

DUPRONT, A. *Puissances et Latences de la Religion Catholique*. Paris: Gallimard, 1993.

ELIADE, M. *Origem*. Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PERICGLA, J. M. *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairos, 2000.

FRIGERIO, A. "Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social

em movimentos religiosos no Cone-Sul". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour Mémoire*. Paris: CERF, 1993.

HERVIEU-LÉGER, D. *Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité*. A: MORO, T. *Christianisme et modernité*. Paris: Cerf, 1990.

HERVIEU-LÉGER, D. "Present-Day Emotional Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion?". A: SWATOS, W. (ed.) *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Londres: Sage, 1993.

HOLLINGER, F.; VALLE-HOLLINGER, A. "A interpretação sociológica do esoterismo contemporâneo". A: SIQUEIRA, D. E. (org.) *Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos*, vol. XIV, núm. 01, Brasília: Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, vol. XIV, núm. 01, 1999.

HUGARTE, R. P. *Transnacionalização da religião no Cone Sul: o caso do Uruguai*. A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ISAMBERT, F. "La secularisation interne de l'Église". *Revue Française de Sociologie* (1971), núm. 04.

KEPPEL, G. *A revanche dos Deuses*. São Paulo: Sicaliano, 1992.

LUZ, D. *Roteiro Mágico de Brasília*. Brasília: CODEPLAN, 1979.

MAGNANI, J. G. C. *O neo-esoterismo na cidade*. A: *Revista da USP-Dossiê Magia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, núm. 31, 1996.

MAITRE, J. "Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme". *L'Année Sociologique* [Paris], (1988), vol. 38, núm. 03.

MALLIMACI, F. *A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio*. A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARDONES, J. M. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración post-cristiana de la religión*. Estella/Navarra: Verbo Divino, 1994.

MARTINS, P. H. "O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmoctrismo pós-moderno". A: SIQUEIRA, D. E. (org.) *Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos*, vol. XIV, núm. 01, Brasília: Departa-

mento de Sociologia, Universidade de Brasília, vol. XIV, núm. 01, 1999.

NORTH, W. "Semiótica da Magia". *Revista da USP - Dossiê Magia*. (1996) [São Paulo: Universidade de São Paulo], núm. 31.

ORO, A. P. "Religião e política nos países do Cone-sul". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PAGE, E. "Religião e Globalização". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PANIKKAR, R. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid: Siruela, 1999.

PARKER, C. "Globalização e religião: o caso chileno". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PIERTE, A. *Les religiosités Séculières*. Paris: PUF, 1993.

PIERUCCI, A. F. *Interesses religiosos dos sociólogos da religião*. A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PIERUCCI, A. F. "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltar-nos a acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. [São Paulo: ANPOCS] (junho 1998), vol. 13, núm. 37.

PIERUCCI, A. F. "Liberdade de cultos na sociedade de serviços". A: PIERUCCI, A. F.;

PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRANDI, R. "Interesses religiosos dos sociólogos da religião". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PRANDI, R. "A religião no planeta global". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

RODRÍGUEZ, P. *Adicción a Sectas. Pautas para el análisis, prevención y tratamiento*, Barcelona: Ed. B., 2000.

RODRÍGUEZ, P. *Dios nació mujer. La invención del concepto de Dios y la sumisión de la mujer: dos historias paralelas*. Barcelona: Ed. B., 2000.

ROLNIK, S. "Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização". A: LINS, N. S. D. (org.) *Cultura e Subjetividade. Saberes Nômades*. Campinas: Papirus, 1997, p. 21.

SANCHIS, P. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*.

Petrópolis: Vozes, 1997.

SEGATO, R. L. "Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização". A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SIQUEIRA, D. "Psicologização das religiões. Religiosidade e estilo de vida". A: SIQUEIRA, D. E. (org.) *Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos*, vol. XIV, núm. 01, Brasília: Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, vol. XIV, n. 01, 1999.

SIQUEIRA, D.; BANDEIRA, L. "O profano e o sagrado na construção da «Terra Prometida»". A: NUNES, B. F. (org.) *Brasília a construção do cotidiano*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

SIQUEIRA, D.; BANDEIRA, L. "Multiculturalismo e alteridades". A: OLIVEIRA, D. D. DE; LIMA, R. B. DE; SANTOS, S. A. DOS; TOSTA, T. I. D. (org.) *Relações raciais e grupos socialmente segregados*. Brasília: Movimento Nacional de Direitos Humanos, 1999.

SIQUEIRA, D.; BANDEIRA, L. "Misticismo no Planalto Central: a Chapada dos Veadeiros, «chakra cardíaco do planeta»". A: GOULART, L. M. (org.) *Tristes Cerrados. Sociedade e Biodiversidade*. Brasília: Paralelo 15, 1998.

SIQUEIRA, D.; BANDEIRA, L.; RIBEIRO, P.; OSORIO, R. *Carisma e Narcisismo: as lideranças nas novas religiosidades*. A: Coelho, M. F. P.; BANDEIRA, L.; MENEZES, M. L. de (org.) *Política e cultura em Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

SOARES, I. E. *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SONEIRA, A. J. *A situação religiosa nos países do Cone Sul. Comentários*. A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SOUZA, J. *Valores e estratificação social no Distrito Federal*. A: NUNES, B. F. (org.) *Brasília: a construção do cotidiano*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

TRÍAS, E. *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1977.

VELHO, O. V. *Globalização. Antropologia e religião*. A: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

del patrimoni etnològic de Catalunya

I X V I N H A N I

